

INHALT DES JAHRGANGES 1977

Trierer Theologische Zeitschrift 1977

PASTOR BONUS

86. Jahrgang



V 106

PAULINUS-VERLAG TRIER

1977 P 609

INHALT DES JAHRGANGES 1977

I. Aufsätze

AYMANS, Winfried: Apostolische Autorität im Volke Gottes	279—295
FISCHER, Balthasar: „Realisieren“, was Eucharistie ist	1— 10
FOX, Helmut: Merkmale bzw. Kriterien für einen curricular strukturierten Religionsunterricht und ihre kritische Würdigung	55— 69
FRANKEMÖLLE, Hubert: Glaubensbekenntnisse (I)	131—148
(II)	192—200
HAAG, Ernst: Das Opfer des Gottesknechtes (Jes 53, 10)	81— 98
HAHN, Ferdinand: Neutestamentliche Grundlagen einer christlichen Ethik	31— 41
HAHN, Viktor: Rede von Gott	179—191
HEINZ, Andreas: Ersatzgottesdienste für die Sonntagsmesse	11— 24
HEINZ, Andreas: Erzbischof Johann Hugo von Orsbeck (1676—1711) und die Trierer Bistumsliturgie	211—222
KREMER, Klaus: Kritische Theorie und Theologie in der Früh- und Spät- philosophie Max Horkheimers (1895—1973), des Begründers der Frank- furter Schule (I)	161—178
(II)	241—261
PFEIFFER, Helmut: Der Tod und die Hoffnung. Erwägungen Gabriel Marcells zur Unsterblichkeit des Menschen	262—278
ROCK, Martin: Hat das Ethos der Arbeit eine Zukunft?	296—305
SCHMITZ, Heribert: Amt und Ordination	119—130
SCHMITZ, Heribert: Anerkennung der Ämter	201—210
WAGNER Harald: „Begegnung“ als theologische Kategorie	25— 30
WEBER, Helmut: Der Kompromiß in der Moral	99—118
WEISS, Bardo: Welche Rolle spielt die Kirche im geistlichen Leben junger Christen? Ein Vergleich mit dem Kirchenbild Tertullians	42— 54

II. Kleinere Beiträge

BARTZ, Wilhelm: Die Grabinschrift des Kardinals Newman	306—307
FISCHER, Balthasar/HEINZ, Andreas: Neue Bücher zum Verständnis und zur Praxis der Meßfeier	70— 74
PETERS, Klaus: Die doppelte Repräsentation als verfassungsrechtliches Strukturelement der Kirche	228—234
SCHNITZLER, Fidelis: Die Regel des heiligen Benedikt. Anmerkungen zu einer Neuauflage der Regel	75— 78
SOCHA, Hubert: Ehe und Ehescheidung in der gegenwärtigen Diskussion. Zu zwei neuen Büchern	223—227

III. Neue theologische Literatur

ANNEN, Franz: Heil für die Heiden (Schmahl)	312—313
BRENNK, Bernd: Metaphysik des einen und absoluten Seins. Mitdenkende Darstellung der metaphysischen Gottesidee des späten Max Scheler (v. Bredow)	149—150
BSTEH, Andreas (Hrsg.): Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt (Schützzeichel)	313—314
DAS GEBETBUCH KARLS V. (Sausser)	317—318
DEICHMANN, Friedrich Wilhelm: Ravenna — Hauptstadt des spätantiken Abendlandes (Sausser)	319—320
DIZIONARIO DEGLI ISTITUTI DI PERFEZIONE. Bearbeitet von G. Pellicia (1962 bis 1968) u. G. Rocca (Jürgensmeier)	235
DONNER, Herbert: Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde (Dommershausen)	310
DROGO-SAKRAMENTAR (Sausser)	154—155
EGENTER, Richard: Altern und Alter (Bartz)	240
EISENKOPF, Paul: Leibniz und die Einigung der Christenheit (Bartz)	79— 80
GÖRG, Manfred: Gott-König-Reden in Israel und Ägypten (Haag)	236—237
GOPPELT, Leonhard: Theologie des NT I (Schmahl)	239
HAINZ, Josef: Kirche im Werden (Schmahl)	239—240

HEISER, Lothar: Die Engel im Glauben der Orthodoxie (Sausser)	153—154
HENGEL, Martin: Juden, Griechen und Barbaren (Dommershausen)	308—309
HOLTZ, Leonard: „Mysterium und Meditation.“ Rosenkranzbeten heute (Heinz)	80
JEREMIAS, Jörg: Die Reue Gottes (Haag)	236
KARRER, Otto: Streiflichter. Aus den Briefen an mich 1933—1975 (Bartz)	80
KLINGER, Elmar (Hrsg.): Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (Schützeichel)	240
KROEGER, Matthias: Themenzentrierte Seelsorge (Hammers)	316—317
KÜPPERS, Leonhard: Die Grablegung im Essener Münster (Sausser)	317
LÄPPLE, Alfred: Von der Exegese zur Katechese 3 (Dommershausen)	311
LEHMANN, Karl: Jesus Christus — Unsere Hoffnung (Schützeichel)	313
LONGERGAN, Bernhard: Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen (Schützeichel)	314
LOTTER, Friedrich: Severinus von Noricum (Sausser)	151—152
MITTMANN, Siegfried: Deuteronomium 1, 1—6, 3 literarkritisch und traditions- geschichtlich untersucht (Haag)	308
NEUHAUS, Günter O.: Studien zu den poetischen Stücken im 1. Makkabäer- buch (Haag)	237
NEUMANN, Johannes: Menschenrechte — auch in der Kirche? (Socha)	157—160
NISSEN, Andreas: Gott und der Nächste im antiken Judentum (Haag)	237—238
PAUL VI: Apostolisches Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute (Schützeichel)	315
PESCH, Rudolf/KRATZ, Reinhard: So liest man synoptisch 2 u. 3 (Dommers- hausen)	310—311
PFAMMATTER, Josef/FURGER, Franz (Hrsg.): Theologische Berichte V. Glaube und Geschichte (Schützeichel)	312
PRO ORIENTE: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens. Koinonia. Erstes ekklesiologisches Kolloquium zwischen orthodoxen und römisch-katho- lischen Theologen (Sausser)	320
SANDFUCHS, Wilhelm (Hrsg.): Die 10 Gebote (Haag)	308
SCHÄFER, Peter: Rivalität zwischen Engeln und Menschen (Haag)	238—239
SCHELKLE, Karl Hermann: Theologie des NT IV/2. Jüngergemeinde und Kirche (Schützeichel)	311—312

SCHLIER, Heinrich: Das Ostergeheimnis (Schützeichel)	312
SCHOLZ, Franz: Wege, Umwege und Auswege der Moralthologie (Weber)	314—315
STEINER, Josef: Liturgiereform in der Aufklärungszeit. Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton Winters (Probst)	156—157
STIETENCRON, Heinrich von (Hrsg.): Der Name Gottes (Weiß)	150—151
SYNODE — ENDE ODER ANFANG? Herausgegeben von Dieter Emeis und Burkard Sauermost (Schützeichel)	315—316
THEOLOGISCHES HANDWÖRTERBUCH ZUM AT. Herausgegeben von E. Jenni unter Mitarbeit von C. Westermann Bd. II (Haag)	236
TYCIAK, Julius: Das Herrenmysterium im byzantinischen Kirchenjahr. 2. Auflage (Sausser)	154
VAVANIKUNNEL, Georg: Die eucharistische Katechese der Anaphora der Apostel Mar Addai und Mar Mari in der syro-malabarischen Kirche gestern und heute (Sausser)	155—156
WERKSTATT BIBEL AUSLEGUNG: Bilder — Interpretationen — Texte (Dommer- shausen)	310
WEWERS, Gerd A.: Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum (Dommershausen)	309
WILPERT, Joseph/SCHUMACHER, Walter N.: Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV.—XIII. Jahrhundert (Sausser)	318—319

1. MRZ. 1977

X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Balthasar Fischer, Trier

„Realisieren“, was Eucharistie ist

Andreas Heinz, Trier

Ersatzgottesdienste für die Sonntagsmesse

Harald Wagner, Marburg

„Begegnung“ als theologische Kategorie

Ferdinand Hahn, München

Neutestamentliche Grundlagen einer
christlichen Ethik

Bardo Weiß, Mainz

Welche Rolle spielt die Kirche im geistlichen
Leben junger Christen?

Helmut Fox, Trier

Merkmale bzw. Kriterien für einen curricular
strukturierten Religionsunterricht und ihre
kritische Würdigung

Balthasar Fischer / Andreas Heinz, Trier

Neue Bücher zum Verständnis und zur Praxis
der Meßfeier

Fidelis Schnitzler, Trier

Die Regel des heiligen Benedikt

Neue theologische Literatur

Heft 1

Januar/Februar/März 1977

86. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Wilhelm Pesch, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jünger 1, 5500 Trier

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 4 Heften (je 5 Bogen). Jahresabonnement 53,50 DM, Einzelheft 14,80 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 36,— DM; alle Preise einschließlich 5,5 Prozent Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Postf. 30 40, Fleischstr. 61-65, 5500 Trier

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Spee-Verlages, Trier, bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Balthasar Fischer, Weberbachstraße 17/18, 5500 Trier

Dr. Andreas Heinz, Maximinerweg 46, 5521 Auw an der Kyll

Dr. theol. habil. Harald Wagner, Sperberweg 8, 3550 Marburg/Lahn 7 (Cappel)

Prof. Dr. Ferdinand Hahn, Auf der Schlicht 16, 6203 Hochheim/Main

Prof. Dr. Bardo Weiß, Augustinerstraße 34, 6500 Mainz

Dr. theol. habil. Helmut Fox, Banthusstraße 4, 5500 Trier

P. Dr. Fidelis Schnitzler, Domänenstraße 98, 5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck — auch von Abbildungen —, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege oder im Magnettonverfahren, Vortrag, Funk- und Fernsendung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen — auch auszugsweise — bleiben vorbehalten. Von einzelnen Beiträgen oder Teilen von ihnen dürfen nur einzelne Exemplare für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens zulässig hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wissenschaft GmbH, Frankfurt a. M. 1, Großer Hirschgraben 17—21, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

„Realisieren“, was Eucharistie ist

Hilfen zur Vertiefung eucharistischer Frömmigkeit

Das im Titel dieser Überlegungen stehende, als Fremdwort im Deutschen gebrauchte Tätigkeitswort „realisieren“ wird zum mindesten in unserer Mundsprache in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in einem doppelten Sinn gebraucht. Sicher heißt es zunächst immer noch soviel wie „verwirklichen“: etwas, was bisher nur auf der Ebene des Gedankens existierte, auf die Ebene der Wirklichkeit hinüberführen: etwa: „Endlich habe ich meinen langjährigen Romreise-Plan realisieren können.“

Aber daneben hat sich — ohne Zweifel aus dem Englischen kommend — in jüngerer Zeit in der deutschen Umgangssprache ein anderer Gebrauch des Verbums „realisieren“ durchgesetzt. Er bezeichnet nicht das Verwirklichen eines bisher noch nicht Wirklichen, sondern das Herankommen an etwas bisher nicht voll erkanntes Wirkliches. Wenn jemand erzählt, eine Frau habe die Nachricht vom Tode ihres Mannes lange nicht „realisieren“ können, dann gebraucht er das Verbum in diesem zweiten Sinne, und man wird ihn kaum noch zur Ordnung rufen, er möge gefälligst deutsch sprechen¹.

Mit diesem zweiten Sprachgebrauch hat es nun eine eigenartige erkenntnistheologische Bewandnis. John Henry Newman hat in seiner „Grammar of Assent“² das Verb „to realize“, das im Englischen im Laufe des 19. Jahrhunderts den doppelten Sinn von „verwirklichen“ und „an die Wirklichkeit herankommen“ angenommen hatte³, in seinem zweiten Sinn in seine geniale theolo-

¹ Daß das im Französischen (das die gleiche Entwicklung des Wortes erfahren hat) möglich ist, zeigt ein im Wörterbuch LE ROBERT 5 (1966) 677 angeführtes Beispiel. In der Nationalbibliothek in Paris erhielt eine junge Dame, die bemerkte, sie habe nicht „realisiert“, daß die von ihr gesuchte Zeitschriftensammlung so umfangreich sei, vom Bibliothekar die nicht sehr freundliche Antwort: „Mein Fräulein, wir haben die Gepflogenheit, hier nur Leute zu empfangen, die Französisch sprechen.“ Auch für das Deutsche spricht H. BOHLEN noch 1966 von einem sekundären und künstlichen Sprachgebrauch, mit dem man nicht wissenschaftlich arbeiten könne: Theol. Rev. 56 (1960) 179 A. 1; vgl. seine noch apodiktischeren Äußerungen ebd. 59 (1963) 316—318 und die Entgegnung von W. BECKER ebd. 406—408. In einer der bekannten Sprachglossen der FAZ aus dieser Zeit (9. 3. 1963) ironisiert FRIEDRICH SIEBURG unter dem Titel „Realisieren“ die neue Weise, dieses Wort zu gebrauchen, als modisch.

² J. H. NEWMAN, Grammar of Assent IV, 2, 4 f. (Ausgabe Harrold 59—61).

³ Vgl. The Oxford English Dictionary 8 (Oxford 1961) 203. Hier erfährt man, daß es sich bei der zweiten Bedeutung um einen in der Mitte des 19. Jahrhunderts in England vielfach noch abgelehnten Amerikanismus handelt; den epochemachenden Gebrauch, den J. H. NEWMAN von dieser zweiten Bedeutung des Wortes in seiner Erkenntnistheologie gemacht hat, sucht man in der Fülle der gebotenen Belege vergeblich.

gische Erkenntnislehre eingebaut. Er bezeichnet mit ihm den für die Theologie und Frömmigkeit entscheidenden Vorgang des Durchstoßens durch die Welt der Begriffe — er nennt sie „Notionen“ — zur Wirklichkeit des Gemeinten.

Das Geniale liegt darin, daß Newman hier einen Vorgang, von dem die Dichter⁴ und die Frommen⁵ immer als vom eigentlichen Ziel menschlichen Erkennens gewußt haben, erstmals zu benennen verstanden hat, und zwar — vom Innern seiner Sprache her gesehen — mit der Hilfe eines einzigen, schlichten, alltäglichen Verbs.

Die Überschrift unseres Artikels gebraucht das Verbum „realisieren“ in diesem Newmanischen Sinne von der Eucharistie. Es meint also das Durchstoßen durch die Notionen des Katechismus- und Lehrbuchwissens, das Verkünder und Hörer, Vorsteher und Teilnehmer der Feier von der Eucharistie haben, zur Wirklichkeit des Herrenvermögens. Nur wo das in immer neuem Bemühen gelingt, entsteht das, was der Untertitel im alten Vollsinn des Wortes eucharistische Frömmigkeit nennt, ohne die früher aus diesem Wort herausgehörte, verätherische Einschränkung auf die zwar unerläßliche, aber im Verhältnis zu Feier und Mahl „tertiäre“ Schicht der Anbetung.

Der Artikel möchte umrißhaft einige bisher kaum begangene Wege beschreiben, die für das Realisieren der Eucharistie und damit für die Vertiefung der eucharistischen Frömmigkeit hilfreich sein könnten⁶.

⁴ So finden sich in J. W. GOETHE'S Italienischer Reise immer wieder Äußerungen, die den Realisierungsvorgang beschreiben; etwa die Eintragung „Neapel, zum 17. 3. 1787: Ich habe viel gesehen und und noch mehr gedacht; die Welt eröffnet sich mehr und mehr: auch alles, was ich schon lange weiß, wird mir erst eigen. Welch ein früh wissendes und spät übendes Geschöpf ist doch der Mensch“: Cottasche Ausgabe 23 (1840) 259.

⁵ Hier ist besonders bemerkenswert, was J. M. SAILER im Rahmen seiner Mahnungen an junge Prediger zur Predigtvorbereitung sagt. Man könnte es fast eine Vorausformulierung dessen nennen, was Kardinal Newman das „realizing“ nennen wird: „Lesen und Hören mit leichter Anstrengung der Aufmerksamkeit mag das Wort der Wahrheit in das Gedächtnis bringen. Forschen, Nachdenken, Betrachten kann den Begriff der Wahrheit in den Verstand bringen. Liebe zur Wahrheit von ganzem Herzen, Selbstverläugnung und Reinigung des Herzens von Eigenliebe aller Art, und besonders von Eitelkeit; Thun des erkannten Wahren und Treuseyn im Kleinen; Erfahrung und Trübsal, Gebet und der göttliche Lichtstrahl, der jedem gegeben wird, der darum bittet, und sich desselben fähig macht, bringen nicht das Wort, nicht den Begriff der Wahrheit, sondern sie selbst, die Wahrheit, in den innersten Grund alles menschlichen Lebens hinein. Wer aus diesem innersten Grunde redet, ist ein Prediger; wer aus dem Verstande, höchstens ein Professor und als Professor nicht des Namens werth; wer bloß aus dem Gedächtnisse, ein Schwätzer“: aus: Kurzgefaßte Erinnerungen an junge Prediger 1791/1813: Widmersche Ausgabe 20 (1839) 21.

⁶ Eine unausgeführte Skizze des hier Gebotenen ist in den letzten Monaten an zwei Stellen erschienen: Gottesdienst 10 (1976) 56 und in: Zur Theologie und Spiritualität des neuen Meßbuchs = Kölner Beiträge 21, Köln 1976, 33 f.; vgl. zum Ganzen meinen Beitrag: Die Predigt über die Messe: Lit. Jahrb. 5 (1955) 150—158.

So sehr Vertiefung eucharistischer Frömmigkeit ein immerwährendes Anliegen kirchlicher Verkündigung sein muß und seit eh und je gewesen ist, so wird man doch sagen müssen, daß es im Augenblick besonders dringlich ist. Die hinter uns liegenden Jahre eines gewissen „Umbaus“ der eucharistischen Feier waren der Pflege eucharistischer Frömmigkeit nicht besonders günstig. Zu sehr war die Aufmerksamkeit von Vorsteher und Gläubigen auf das nach jahrhundertelanger Starre sich langsam Lösende an der Feier gerichtet. Zur Pflege eucharistischer Frömmigkeit, die ja in solchen Zeiten doppelt dringlich wäre, blieb vor lauter Umbau-Fieber sozusagen keine Zeit. Das muß nun sehr rasch anders werden, nachdem der Umbau abgeschlossen ist. Wir müssen endlich in dem umgebauten Hause leben lernen. Da könnte das Aufzeigen des einen oder anderen ungewohnten Weges zur Belebung eucharistischer Frömmigkeit bei Vorsteher und Gläubigen willkommen sein. Dabei ist klar, daß die endlich nun auch im Westen wiedergewonnene muttersprachliche Gestalt der Eucharistiefeier zum Realisieren ihrer Reichtümer eine gewaltige Chance darstellt, die unseren Vorfahren durch mehr als ein Jahrtausend deutscher Frömmigkeitgeschichte nicht zu Gebote stand.

Gewiß gab es zu allen Zeiten auch und gerade bei der Wirklichkeit Eucharistie die Gefahr, daß man in den Notionen steckenblieb, die man aus Katechismusunterricht und Theologiestudium mitgebracht hatte. Es war auch immer schon richtig, daß solches Steckenbleiben in keinem Kontext so verhängnisvoll ist wie in diesem, in dem es gilt, aus ganzem Herzen und mit Leib und Seele das zu feiern, was man glaubt. Immer schon war, wenn irgendwo dann hier, das Durchstoßen zur eigentlich gemeinten und gefeierten Wirklichkeit entscheidend — nur bekommt es an dem Einschnitt in der Geschichte der eucharistischen Frömmigkeit, an dem wir stehen, eine eigene Dringlichkeit.

Allerdings ist das Wort vom „Durchstoßen“ (das zwar auch für Newman⁷ zum Sprachfeld des Realisierens gehört) in diesem Kontext nicht ganz unbedenklich. Es könnte den Eindruck erwecken, als ob man sich mit entsprechend intensiver Aktivität des zentralen Mysteriums christlichen Gottesdienstes bemächtigen könnte. In Wirklichkeit geht es natürlich um ein Gezogenwerden (Jo 6, 44) durch den Geist, ohne den wir nach Paulus nicht einmal „Abba Vater“ oder „Herr Jesus“ sagen können (Röm 8, 15; 1 Kor 12, 3). Tiefere Einsicht in die Wirklichkeit der Eucharistie, Wachstum in der eucharistischen Frömmigkeit sind zuletzt immer Geschenk, das uns in den Schoß fällt und das erbetet werden muß.

Was menschliches, frömmigkeitserzieherisches Bemühen in diesem Zusammenhang tun kann, ist nach einem Wort, das Augustinus⁸ gerade für die Be-

⁷ Vgl. den Gebrauch des Begriffes „pierce“: a. a. O. (Anm. 2) 60.

⁸ AUGUSTINUS, Ep. 55, 39 ad Januarium (CSEL 34/2, 213). Vgl. dazu meinen Beitrag in den *Miscellanea Liturgica* für Kardinal Lercaro II (Rom 1967) 85—93: *Tamquam machina quaedam*. Ein Wort Augustins zum Ethos der Liturgiewissenschaft.

lehre über gottesdienstliche Dinge geprägt hat, nichts mehr als das Bauen von Gerüsten für das Wirken des Geistes. Wenn er den Bau aufgebaut hat, nimmt man die unbedeutenden, kalkbespritzten Gerüste weg: sie haben ihren Dienst für den eigentlichen Baumeister getan.

In diesem Sinne sollen hier zwei charakteristische Wege skizziert werden, die von anderen Ausgangspunkten, nicht von Notion und Begriff her, unmittelbar ins Herz des Geschehens führen könnten: der Weg über die Namen der Feier und der Weg über biblische und patristische Kurzaussagen, in denen sich eucharistische Frömmigkeit einfangen läßt, oder in denen man sie eingefangen hat.

Der Weg über die Namen der Feier

Es ist eine alte Erkenntnis der Menschheit, daß vor allem der Rufname einer Person mehr ist als eine Ansammlung von Buchstaben. Aber auch bei den großen religiösen Wirklichkeiten und Akten ist es durchaus nicht gleichgültig, wie man sie nennt: der glückliche oder unglückliche Name übt einen eigenartigen „Rückstoß“ aus auf die Vorstellung vom Benannten. Man wird die geläufigste aller Bezeichnungen des zentralen christlichen Kultaktes als „Messe“ nicht als besonders glücklich empfinden. Zwar wissen wir durch die Forschungen Josef Andreas Jungmanns⁹, daß das Wort „Messe“ einmal wie „Segen“ geklungen hat. Aber wer wird aus dem Wort diesen Klang noch heraushören, seitdem wir uns daran gewöhnt haben, von der Frankfurter Buchmesse und der Leipziger Messe zu reden! Man wird andere Namen zu Hilfe nehmen müssen, nicht um in Konsequenzmacherei das eingebürgerte Wort Messe zu verdrängen, sondern um es durch andere aussagekräftigere Namen zu ergänzen und anzureichern.

Aber es kommt noch eine wichtige Überlegung hinzu, die grundsätzlich gegen die Festlegung auf einen einzigen Namen ins Feld geführt werden muß. Es scheint ein Gesetz der Liebe zu sein, daß für Geliebtes ein einzelner Name nicht ausreicht, daß man viele Namen braucht, wo immer die Liebe im Spiel ist. Erfinden nicht die Mütter immer neue Kosenamen für ihre kleinen Kinder, Namen, die in keinem Stamm- und Taufbuch stehen, einfach deshalb, weil ihre Liebe zu diesem kleinen schutzlosen Wesen so groß ist, daß sie sich nicht in den einen, gleichsam offiziellen Namen bannen läßt, den das Kind nach seiner Geburt erhalten hat. „Geliebtes Kind hat viele Namen“, sagt ein russisches Sprichwort.

⁹ Vgl. Jos. A. JUNGMAUN, *Missarum Sollemnia I* (Wien⁵ 1962) 230—233. Zu allen Einzelheiten im Nachfolgenden ist jeweils dieses Jungmannsche Kapitel „Namen der Messe“ (225—233) zu vergleichen.

Eine erste Ergänzung des Namens „Messe“ ist geschehen (und gelungen), als man mit dem „grünen Katechismus“ der 50er Jahre das altehrwürdige, bis ins 2. Jahrhundert zurückreichende Wort „Eucharistie“ bzw. „Eucharistiefeier“ wiedereinführte. Gewiß ist es mißlich, daß das mit dem Wort Gemeinde, die so wesentliche Öffnung auf die Dimension „Danksagung der Getauften“ hin, von Durchschnittsgläubigen nicht unmittelbar aus dem Wort herausgehört wird, ja, daß das griechische Wort ihm irgendwie quer im Mund steht, wenn er es selber gebraucht. Wenn wir statt des Fremdwortes, das sich im Deutschen ja schon durch seine Betonung verrät, ein gleich gewichtiges Erbwort¹⁰ hätten, wäre es sicher vorzuziehen. Trotzdem hilft es merkwürdigerweise schon, wenn das fremde, volltönende Wort an die Stelle des blassen abgegriffenen tritt: ein Hauch von Freude ist in ihm, selbst für den, der es nicht präzise übersetzen kann. Zudem wird der Verkünder ja nicht müde werden, seinen Zuhörern zu sagen, daß hier der immer wieder erklingende, nun jedem Teilnehmer der Feier in der Muttersprache geläufige Ruf unmittelbar vor dem Eintritt in den Innenraum der Messe in ein Wort gebannt ist, das gleichfalls seit dem 2. Jahrhundert hier steht. Ja, von ihm kann man mit Sicherheit sagen, daß es bis in den Abendmahlssaal, bis in den Mund des Meisters zurückgeht¹¹: Lasset uns danken dem Herrn, unserem Gott.

Eine andere Möglichkeit: Warum sollte man nicht zuweilen im Sinne der eucharistischen Interpretation von Apg 2, 42. 46 und 20, 7¹² vom „Brotbrechen“ sprechen: ein geheimnisvoll verhüllendes und doch vieles andeutendes Wort (bis hin zum Motiv *quod pro vobis confringetur*). Die Bezeichnung würde einleuchtender, wenn man auch im liturgischen Vollzug der Gebärde der Brechung wieder das ihr zukommende Relief gäbe¹³, wie es die Bestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz für die Gruppenmessen ausdrücklich nahelegen¹⁴. Auch das ehrwürdige Wort vom Herrenmahl (1 Kor 11. 20) — eindeutig apostolische Bezeichnung für die Eucharistie — könnte hilfreich sein: wer hört aus dem Wort

¹⁰ Zur vor allem missionarisch hochbedeutsamen Problematik von Fremdwort und Erbwort in der christlichen Terminologie ist immer noch wichtig die Untersuchung von W. BÜHLMANN, Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem. Dargestellt am Swahili und anderen Bantusprachen, Schönbeck-Beckenried o. J.; vgl. meine Bespr. in ds. Zschr. 63 (1954) 126 f.

¹¹ Vgl. Jos. A. JUNGSMANN, Missarum Sollemnia II (Wien⁶ 1951), 139.

¹² Besonders für Apg 20, 7 gilt sie auch den heutigen Auslegern als die naheliegende.

¹³ Vgl. BR. KLEINHEYER, Brotbrechen. Erneuerung eines zentralen Zeichens: Gottesdienst 9 (1975) 121—124.

¹⁴ Es handelt sich um die — immer noch nicht genügend bekannten — Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Meßfeiern kleinerer Gruppen (Gruppenmessen) vom 24. 9. 1970; sie sind veröffentlicht in: Nachkonziliare Dokumentation 31 (Trier 1972) 54—64. Die hier gemeinte Stelle steht S. 64.

„Messe“ heraus, daß es um eine Feier geht, in der der Herr die Seinen zum Mahl versammelt?

Aber auch wer die Feier „Opfer“ nennt, etwa Opfer Christi, Opfer unserer Erlösung, steht auf fest altchristlichem Boden; so haben Cyprian und Augustin die Messe mit Vorliebe genannt.

Besonders reizvoll und anregend sind die Namen, die der christliche Osten aus seinem ganz anderen, nicht-begrifflichen Denken heraus der Feier gegeben hat. Sie sind mehr verhüllend als aussagend und deshalb so wohltuend für den modernen Menschen, der stärker als seine Vorfahren in diesen heiligsten Dingen die *apertissima verba*¹⁵ scheut. So sagen die Syrer, wenn sie von der Eucharistiefeier reden, einfach „die Gabe“, die Äthiopier und Araber „das Heilige“, die Westsyrier mit wunderbarer Verhaltenheit „das Hinzutreten“.

Schließlich wären noch zwei Namen aus dem lateinischen Bereich zu nennen. Im alten christlichen Afrika sagte man gern, wenn man von der Messe sprach: *Collecta*: das ist eine spätlateinische Form für *Collectio* und heißt soviel wie Versammlung. Der Name ist dann als Name für die Feier wieder untergegangen und hat sich nur im Sinn von „Sammelgebet“ für das die Intentionen der Gläubigen sammelnde Tagesgebet des Vorstehers und (leider am eindrucklichsten) für die Einsammlung der materiellen Gaben des Volkes erhalten. Gerade nachdem das Konzil den Versammlungsgedanken so nachdrücklich herausgestellt hat¹⁶, wäre es heilsam, wenn es zuweilen den Gläubigen deutlich würde, daß ihr Zusammenkommen zur Feier der Eucharistie das Zusammenkommen zu einer Versammlung, ja, zu der Versammlung schlechthin ist.

Der andere lateinische Name — gleichfalls in Nordafrika um 300 geläufig — ist *Dominicum* (zu ergänzen etwa *convivium*), was man im Deutschen mit „Herrenfeier“ wiedergeben könnte, ein Name, der mit großer Prägnanz zum Ausdruck bringt, daß es um das Gedächtnis an den geht, von dem das Volk an der Schwelle des Hochgebets so groß und so schlicht sagt: *Habemus (corda) ad Dominum*¹⁷.

Nichts wäre falscher, als wenn eucharistische Verkündigung sich auf einer der hier aus der Vergangenheit heraufgeholten Namen der Messe kaprizieren

¹⁵ Vgl. AUGUSTINUS in dem o. Anm. 8 zitierten Brief an Januarius II, 21 (CSEL 34/2, 192).

¹⁶ Vgl. vor allem den berühmten Sonntags-Artikel 106 der Liturgie-Konstitution: „An diesem Tage müssen die Christgläubigen zusammenkommen.“

¹⁷ Daß selbst AUGUSTINUS, der strenge Vertreter der Ausrichtung des Eucharistiegebets auf den Vater, unter diesem Dominus Christus versteht, hat unlängst eine eindringende Untersuchung des Turiner Kardinals und Patrologen MICHELE PELLEGRINO gezeigt: „Sursum cor“ nelle opere di Sant' Agostino: *Recherches Augustiniennes* 3 (1965) 179—206. Vgl. auch J. HAUSSEITER, Art. Erhebung des Herzens: *Reall. f. Ant. u. Christentum* 6 (1966) 19.

würde. Sie wird in freier Abwechslung bald den einen, bald den anderen Namen einsetzen: vor allem in dem neuen Rahmen, den die nachkonziliare Eucharistiefeier für „Kurzimpulse“ eucharistischer Frömmigkeit anbietet: in den Rahmen, für den sich leider die nicht sehr glückliche Bezeichnung „Begrüßung“ durchzusetzen scheint. Das Meßbuch selber sagt an der betreffenden Stelle kein Wort vom Begrüßen der versammelten Gemeinde (das — je nachdem wie es geschieht — als ein sehr weltlicher und dazu noch betulicher Vorgang empfunden werden kann), sondern es heißt dort: „Der Priester ... kann eine knappe Einführung in die Messe geben.“ Hier ist der Ort, wo das Gesetz, daß Geliebtes viele Namen hat, sich immer wieder auswirken und die Zuhörer aufhorchen lassen wird.

Biblische und patristische Kurzaussagen

Eine andere Hilfe, durch die Welt der Notionen zum Kern der Sache durchzustößen, könnten Kurzaussagen darstellen, die — nicht von der Schule, sondern vom Glaubensleben der Frühzeit geprägt — die Möglichkeit bieten, in wenigen Worten (ohne jeden definitorischen Anspruch) von irgendeiner Seite her zu sagen, was Eucharistie ist — mit dem Mut zur Auslassung von vielem, da ja doch immer nur eine „Teilaufnahme“ geboten werden kann.

Biblische Kurzaussagen

Es wäre eine reizvolle Aufgabe, aus den nicht-eucharistischen Texten des NT (die ausdrücklich eucharistischen sind ja gemäß dem Gelegenheitscharakter der ntl. Schriften längst nicht so umfangreich wie man es erwarten und wünschen möchte¹⁸) systematisch solche herauszusuchen, in denen sich irgendein Zug der eucharistischen Wirklichkeit formulieren läßt.

Könnte nicht z. B. das paulinische Motiv vom „Daheim sein beim Herrn“ (1 Thess 4, 17; Phil 1, 23; 2 Kor 4, 8) als gültiger Ausdruck für die „Grundbefindlichkeit“ dessen stehen, der sich aus der Hetze seines grauen Tages in eine Eucharistiefeier gerettet hat. Das darf er hier zunächst einmal: beim Herrn daheim sein, der ihn mitnehmen will durch seinen Tod in sein Leben.

¹⁸ Hier sei ein Bonmot des Schweizer reformierten Pastoraltheologen J. J. VON ALLMEN dem Sinne nach zitiert: Wenn die Korinther sich bei der Eucharistiefeier nicht „daneben benommen“ hätten, wäre im gesamten Corpus Paulinum an keiner Stelle von der Eucharistie die Rede, was ganz sicher bei diesen oder jenen — auf dem schwankenden Pfad eines argumentum ex silentio — zu dem (Trug-)Schluß geführt hätte: In den paulinischen Gemeinden weiß man von einer Feier der Eucharistie noch nichts (wie hätte der Apostel von der wichtigsten gottesdienstlichen Handlung seiner Adressaten schweigen können!).

Wenn es 2 Kor 3,7 heißt, daß wir mit Christus zuversichtlich vor Gott treten dürfen, so geschieht das nirgendwo so intensiv, so „leibhaftig“, wie bei der Feier des Herrengedächtnisses.

Ein ander Mal wird man die Situation der zur Eucharistie Versammelten und eines jeden unter ihnen zusammenfassen mit dem Pauluswort aus dem Philipperbrief: „Von Christus Jesus ergriffen — alles daran setzend, seinen Tod und seine Auferstehung zu ergreifen“ (Phil 3, 12). Gerade das Motiv vom Hineingezogenwerden in das Sterben und Leben Christi, auf das die Paulusbriefe immer wieder zurückkommen, ist ja ein zutiefst eucharistisches Motiv.

Schließlich enthält das NT einen Ruf, von dem wir zum mindesten aus der Didache (10, 6) wissen, daß er in der frühesten Christenheit spezifisch eucharistischen Sinn angenommen hatte und bei der Eucharistiefeier verwandt wurde, das *Maranatha*. Wenn die Exegeten sich auch über die Übersetzung des aramäischen Wortes nicht einig sind¹⁹, so ist doch ein imperativischer Sinn (Komm, Herr Jesus) keinesfalls auszuschließen²⁰. Herbeirufen des Kyrios, das ist über alle Zeiten hinweg ein Grundakt der eucharistischen Versammlung geblieben. Die Funktion, die im entwickelten Hochgebet der Epiklese zukommt, wird hier noch von einem aus nur einem Wort bestehenden liturgischen Ur-Ruf wahrgenommen.

Patristische Kurzaussagen

Auch hier wäre es eine reizvolle Aufgabe, systematisch im Schrifttum der Väter nach solchen Kurzaussagen Ausschau zu halten; vermutlich würde man über ihre Fülle und Prägnanz erstaunt sein. Was hier geboten wird, ist lediglich eine mehr oder weniger zufällige Auswahl, die den geistlichen „Appetit“ anregen, aber in keiner Weise das Thema erschöpfen kann.

In den echten afrikanischen Märtyrerakten von Abitine aus dem Jahre 203 steht ein lapidares Wort aus dem Munde des Hausbesitzers Emeritus, in dessen Räumen die bei Todesstrafe verbotene „Ansammlung mehrerer Personen“ stattgefunden hatte, weil die Christen von Abitine auf die gewohnte sonntägliche Eucharistiefeier nicht verzichten wollten. Ob er nicht gewußt habe, was hier auf dem Spiel gestanden habe, fragt der Richter den Hausbesitzer. Der sagt mit entwaffnender Offenheit: *Sine dominico esse non possumus*: Ohne die Herrenfeier können wir nicht sein²¹.

¹⁹ Zur jüngsten Diskussion um den Sinn des *Maranatha* vgl. MATTHEW BLACK, *The Maranatha invocation and Jude 14, 15* (1 Ezech 1, 9): in: *Festschrift C. F. D. MOULE*, ed. by B. Lindars, London—New York 1973, 189—196.

²⁰ Vgl. BLACK a. a. O. 196.

²¹ *Passio St. Dativi, Saturnini Presb. et aliorum*, Kap. 12: P. Franchi di Cavalieri. *Note agiografiche*, Fasc. 8 = *Studi e Testi* 65 (Rom 1935) 58.

Eines der gültigsten Worte Augustins über die Eucharistie steht in seiner Schrift über den Gottesstaat und macht deutlich, wie die Eucharistiefeier für die Glaubenden bei existentieller Aneignung (wie wir heute sagen würden) so etwas wird wie eine Schule opfernder Hingabe an Gott: *Seipsam per ipsum discit offerre Ecclesia*²². Sich selber lernt die Kirche durch ihn darbringen.

Derselbe Augustinus hat ein wunderbares Wort für die Anhänglichkeit an die Messe geprägt, wie er sie an seiner Mutter Monica erlebt hatte, und wie auch ein heutiger Seelsorger sie gerade an altgewordenen Frauen immer wieder erlebt: „An das Sakrament unseres Lösepreises hatte deine Magd ihre Seele festgebunden mit dem Bande des Glaubens.“ *Ad pretii nostri sacramentum ligavit ancilla tua animam suam vinculo fidei*²³.

Schließlich berichtet uns der gleiche Augustinus, in der christlichen Sprache der einheimischen Punier werde die Eucharistie mit einem Wort bezeichnet, das soviel wie Leben bedeute²⁴. Unwillkürlich denkt man an das alte Postcommunio-Motiv, das im neuen Missale im Schlußgebet des 6. Sonntags im Jahreskreis steht: *per quae veraciter vivimus*²⁵.

Aus dem Geist patristischer Eucharistietheologie ist schließlich die Formulierung gewachsen, die im früheren Gabengebet des 9. Sonntags nach Pfingsten in der vermutlich älteren Lesart²⁶ aussagt, wo immer die mit dieser Opfergabe geschehende Gedächtnisfeier gefeiert werde; geschehe folgendes: *opus nostrae redemptionis exseritur*. Später hat man hier (offenbar als *lectio facilior*) *exeretur* gelesen: da wird das Werk unserer Erlösung vollzogen. *Exserere* hängt nicht mit *sero*, *sevi* = säen zusammen, sondern mit *sero*, *serui* aus dem Wortfeld, aus dem *series* kommt. Wo immer diese Feier geschieht, so könnte man frei übersetzen, kommt das Erlösungswerk in unserer Welt vor, ragt es heraus aus der Serie alltäglichen Geschehens, wird es berührbar und betastbar. Wenn das Konzil Liturgie als das unter uns fortwirkende Priestertum Christi versteht, dann meint es dieses geheimnisvolle „Vorkommen“ des Erlösungsgeschehens mitten in unserer weltlichen Welt. Wer etwa am Sinn der Sonntagspflicht zweifelt, dem müßte man mit Hilfe dieser Kurzaussage entgegenen: Wenn das wahr ist, daß irgendwo in unserer Welt das Erlösungswerk vorkommt, dann kann es nicht in das Belie-

²² AUGUSTINUS, De civitate Dei 10, 20 (CSEL 40/1, 481).

²³ AUGUSTINUS, Conf. 9, 13 (Skutella 208). Noch im Sommer 1976 hat mir ein Besucher von St. Wolfgang am Wolfgangsee von einer 85jährigen Frau erzählt, die allmorgendlich um 6.15 Uhr mit ihrem Boot vom gegenüberliegenden Filialort Zinkenbach zur Werktagsmesse in der Pfarrkirche in St. Wolfgang hinübere rudert: gewiß weil auch sie — wie einst Monica — „mit dem Band des Glaubens ihre Seele festgebunden hat an das Sakrament unseres Lösepreises“.

²⁴ AUGUSTINUS, De peccatorum meritis et remissione: I 24 (CSEL 60, 33).

²⁵ Im alten Meßbuch stand es im Gabengebet des 9. Sonntags nach Pfingsten.

²⁶ Vgl. dazu Jb. für Liturgiewissenschaft 11 (1933) 35—37 (O. CASEL).

ben der Erlösten gestellt sein, sich diesem Vorkommen gegenüber interessiert oder desinteressiert zu zeigen.

Nicht alle der angeführten patristischen und liturgischen Kurzaussagen eignen sich in gleichem Maße für die homiletisch-katechetische Verkündigung. Aber etwas anderes können sie sicher: sie können den Wurzelgrund speisen, aus dem beim Vorsteher selbst das Realisieren der Messe aufsteigt, die unerläßliche, unaufhörliche Meditation über die Feier, der er im Namen Christi vorstehen darf. Immer noch steht unter den Mahnungen des Bischofs an die neugeweihten Priester ein von Gregor d. G. inspiriertes Wort, das wir im Sinne John Henry Newmans als Mahnung zum Realisieren der Messe (und ihrer existentiellen Forderungen vor allem an den Vorsteher) bezeichnen können: *Agnoscite quod agitis*. Bedenket, was ihr tut²⁷.

²⁷ Ursprünglich zur Ansprache des Bischofs an die Weihelikandidaten gehörig, ist es in der nachkonziliaren Weiheliturgie sinnvollerweise in das Begleitwort zur Überreichung von Kelch und Patene aufgenommen worden. Zu den Parallelen bei Gregor d. Gr. vgl. BR. KLEINHEYER, Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie = Trierer Theologische Studien 12, Trier 1962, 195, Anm. 41.

Ersatzgottesdienste für die Sonntagsmesse

Beispiele aus der Geschichte zu einer aktuellen Problematik

Die Frage nach dem „Sonntagsgottesdienst ohne Priester“ stellt sich heute nicht mehr nur in den Diasporagemeinden¹. Angesichts des ständig zunehmenden Priestermangels in den mittel- und westeuropäischen Ländern, steht dieses Problem nunmehr auch in den geschlossenen katholischen Gebieten an. Überlegungen um einen priesterlosen Sonntagsgottesdienst sind im Blick auf die infolge des Priestermangels vielerorts schon eingetretene „Notsituation“ nicht mehr bloße Sandkastenspiele, sondern ein dringendes Gebot verantwortungsbewußter Pastoral.

Mit dankenswerter Offenheit hat die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland die tatsächliche Lage beschrieben. Der Synodenbeschluß „Pastorale Dienste“ räumt unmißverständlich ein, daß es selbst bei Ausschöpfung aller Möglichkeiten der Planung und Umdisposition in absehbarer Zukunft, zumindest für eine Übergangszeit, nicht mehr möglich sein wird, alle Gemeinden hinreichend pastoral durch Priester zu betreuen. Es wird zugegeben, daß die sonntägliche Eucharistiefeier „nicht mehr überall möglich“ sein wird². Die Zahl der Gemeinden (kleinere Pfarreien, Filialorte) werde zunehmen, „in denen nur noch ein- oder zweimal im Monat an den Sonntagen eine Eucharistiefeier gehalten werden kann“³.

Die geringere Zahl der zur Verfügung stehenden Priester macht demnach eine Reduzierung des Meßangebots an Sonn- und gebotenen Feiertagen unumgänglich. Andererseits braucht eine Gemeinde, soll sie nicht auseinanderfallen und ausdörren, die regelmäßige gottesdienstliche Zusammenkunft am Herrentag. Wenn diese Zusammenkunft in der heute vielfach bereits akut gewordenen Notsituation nicht mehr überall in der Hochform der Eucharistiefeier gehalten wer-

¹ Über die diesbezügliche Situation in den Diasporagebieten Mitteldeutschlands und die dort schon seit längerer Zeit praktizierten Formen von Laiengottesdiensten vgl. H. AUFDERBECK, Sonntagsgottesdienst ohne Priester, in: Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier, hrsg. von Theodor MAAS-EWERD und Kl. RICHTER, Einsiedeln—Zürich—Freiburg—Wien 1976, 91—96. Dort weitere Literaturhinweise. Das oben angeführte Werkbuch ist dem Münsteraner Ordinarius für Liturgiewissenschaft, Prof. Dr. Emil-J. LENGELING zur Vollendung des 60. Lebensjahres gewidmet und wird im folgenden abgekürzt als Festschrift LENGELING zitiert.

² Der Ausdruck findet sich mehrfach in den Synodenbeschlüssen. Vgl. etwa „Pastorale Dienste“ 5.3.4 und „Gottesdienst“ 2.4.3.

³ Synodenbeschluß „Pastorale Dienste“ 5.3.4.

⁴ Synodenbeschluß „Gottesdienst“ 2.4.3.

den kann, müssen an deren Stelle andere Formen des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes treten⁵. Dieser Weg, den die Synode empfohlen hat⁶, sollte jetzt — nicht im Alleingang einzelner Seelsorger, sondern unter Leitung der zuständigen *auctoritas territorialis* — mutig beschritten werden. Die Zustimmung zu dieser Lösung priesterloser Ersatzgottesdienste wird leichter fallen, wenn man weiß, daß Ersatzgottesdienste für die Sonntagsmesse in der Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland kein absolutes Novum sind. Die Vergangenheit kennt Präzedenzfälle.

Im folgenden sollen aus der Geschichte einige Beispiele für nichtmissale Sonntagsgottesdienste vorgestellt werden. Dies geschieht nicht aus einem bloß historischen Interesse heraus. Zum Wesen der Kirche gehört Kontinuität. Wenn gezeigt werden kann, daß es in der früheren Praxis der Kirche Fälle gegeben hat, in denen die Gläubigen die sog. Sonntagspflicht durch den Besuch eines Wortgottesdienstes erfüllten, so ist ein solcher Aufweis eine willkommene Absicherung des heute neu zu beschreitenden Weges.

I. Priesterlose Sonntagsgottesdienste in außergewöhnlichen Situationen

Aus den *Missionen* sind gottesdienstliche Versammlungen an Sonn- und Feiertagen bekannt, die in Abwesenheit des Priesters vom Katechisten oder einer Missionsschwester geleitet werden⁷. Von Laien geleitete Sonntagsgottesdienste kennt man auch in den *Diasporagebieten*. Sie sind dort eine bewährte, schon lange vor dem letzten Konzil bestehende Einrichtung⁸. In der heute meist praktizierten Form einer Verbindung von Wortgottesdienst und Kommunionfeier wurden sie allerdings erst durch die Liturgiereform des Vaticanum II ermöglicht.

Auch in den Zeiten, in denen die Kirche unterdrückt und verfolgt wird, können Notsituationen entstehen, in denen die Gläubigen zeitweise auf den Dienst eines Priesters verzichten müssen. Die gerade in solchen Zeiten für den Fortbestand der Glaubensgemeinschaft lebenswichtigen regelmäßigen gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen sind oft nur mehr in der Form von Laiengottesdiensten möglich. Für solche von Laien geleiteten Sonntagsgottes-

⁵ Die grundsätzliche Verpflichtung der Gläubigen zur allsonntäglichen Teilnahme an der Eucharistiefeier soll damit keineswegs in Frage gestellt werden. Vgl. dazu A. KNAUBER, „Aus apostolischer Überlieferung...“. Zur Frühgeschichte der sonntäglichen Eucharistieverpflichtung: ThGl 63 (1973) 308—321; W. MOLINSKI SJ, Das Sonntagsgebot zwischen Anspruch und Erfüllung, in: Festschrift LENGELING 80—90.

⁶ Vgl. Synodenbeschluß „Gottesdienst“ 2.4.3; 7.2.6; 7.3.1.

⁷ Vgl. J. HOFINGER — J. KELLNER, Der priesterlose Gottesdienst in den Missionen, Münster 1956; dies., Liturgische Erneuerung in der Weltmission, Innsbruck 1957. Über entsprechende Erfahrungen in nachkonziliarer Zeit informiert R. KACZYNSKI, Erfahrungen mit priesterlosen Sonntagsgottesdiensten: Gottesdienst 7 (1973) 105—107; 111 f.

⁸ Vgl. o. Anm. 1.

dienste sind aus der Zeit der Türkenherrschaft in Ungarn (1526—1731) zahlreiche Beispiele bekannt⁹.

Weniger bekannt, aber nicht weniger eindrucksvoll sind die Fälle von priesterlosen Sonntagsgottesdiensten im linksrheinischen, deutschsprachigen Gebiet zur Zeit der Französischen Revolution.

Nachdem die französischen Revolutionsheere 1795 bis an den Rhein vorgestoßen waren, wurden Teile des besetzten Gebietes sofort förmlich der Französischen Republik eingegliedert. In diesen annektierten Territorien kam die damalige, religionsfeindliche Gesetzgebung Innerfrankreichs zur Anwendung. Von den Priestern verlangte man einen Treueid auf die republikanische Verfassung. Weigerten sich die Geistlichen, den geforderten Eid zu leisten, so wurde ihnen jede priesterliche Amtshandlung untersagt. Es drohte ihnen Gefängnis und Deportation.

Auf kirchlicher Seite entstand große Verwirrung in der Frage, ob ein solcher Treueid gegenüber einem offensichtlich kirchenfeindlich eingestellten Regime erlaubt sei¹⁰. Obwohl in dem in erster Linie betroffenen Erzbistum Trier das Trierer Generalvikariat die Eidesleistung für erlaubt erklärte, glaubte der größte Teil des Klerus aus Gewissensgründen anders handeln zu müssen¹¹. Um der drohenden Verhaftung zu entgehen, waren die Eidverweigerer gezwungen, ihre Pfarreien zu verlassen und unterzutauchen. Ein akuter Priestermangel war die Folge.

In der Zeit der Abwesenheit ihrer Priester verzichteten die Gemeinden nicht auf den sonntäglichen Gottesdienst. Zu den üblichen Gottesdienstzeiten kam man in der Pfarrkirche zu einem priesterlosen Ersatzgottesdienst zusammen. Über den Verlauf dieser Laiengottesdienste besitzen wir für die luxemburgische Pfarrei Kaundorf eine ergreifende Schilderung, die der zur Deportation verurteilte Ortspfarrer Greyn nach seiner Freilassung im Pfarregister aufgezeichnet hat¹².

⁹ Vgl. K. JUHASZ, Laien im Dienst der Seelsorge während der Türkenherrschaft in Ungarn, Münster 1966.

¹⁰ Die Problematik um den Treueid der Geistlichen hat F. PAULY umfassend dargestellt: Eid und Gewissen — Das Gutachten der Theologischen Fakultät der Universität Trier über den von Priestern geforderten Eid auf die Verfassung des Jahres III (1795) der Französischen Republik und seine Auswirkungen auf das Verhalten des Trierer Generalvikariats und des Klerus, in: Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier, hrsg. von G. DROEGE, W. FRÜHWALD, F. PAULY. Trier 1973, 302—322.

¹¹ Von den Geistlichen des Herzogtums Luxemburg, das zum größten Teil der Jurisdiktion des Trierer Erzbischofs unterstand, verweigerte ca. drei Viertel den geforderten Eid. Vgl. E. DONCKEL, Die Kirche in Luxemburg von den Anfängen bis zur Gegenwart, Luxemburg 1950, 122 f. J. ENGELING, Die Luxemburger Glaubensbekenner unter der Französischen Republik, Luxemburg 1860.

¹² Der Bericht ist abgedruckt bei J. HESS, Altluxemburgische Denkwürdigkeiten, Beiträge zur Luxemburger Kultur- und Volkskunde. Luxemburg 1960, 190 f.

In der Verfolgungszeit „erlitten unsere Christen uns, ernährten uns, liebten uns und zeigten eine klare Abneigung von denen, so geschworen hatten, ob-schon sie Mess und andere Diensten halten konnten . . . Die Christen gingen zu den gewöhnlichen Stunden in die Kirch, bahten für ihre Frühmess ihren Rosenkranz mit den gehörigen Geheimnissen des Lebens unsers lieben Erlösers; für die Pfarrmess aber bahten sie drey hl. Rosenkränze . . . und haben sich eine Zeit gesetzt, in welcher alles stillschwiege, und sich die consecration aller Priester vorstellte, so zu Rom oder in allen catholischen Welttheil am Altar Christi stehen konnten. An den Festtagen sangen die Chordienere¹³ Mess und Vesper und zur Zeit, da der Priester das seinige am Altar verrichten sollte, schwieg alles still; welches Stillschweigen eine Bewegung in den Herzen der frommen Christen machte, die wohl von ihnen geföhlet wurde, aber mit keiner Feder und keiner Zung kann ausgesprochen werden¹⁴“.

II. Ersatzgottesdienste für die Sonntagsmesse unter „normalen“ Verhältnissen

Die im vorausgehenden Abschnitt angeführten Beispiele von priesterlosen Sonntagsgottesdiensten waren bedingt durch extreme, ungewöhnliche Verhältnisse. Daß es aber auch in „normalen“ Zeiten und in geschlossenen katholischen Gebieten in der Vergangenheit Ersatzgottesdienste für die Sonntagsmesse gab, ist bisher kaum beachtet worden. Im folgenden sollen einige typische Fälle aus dem trierisch-luxemburgischen Raum vorgestellt werden.

Im Jahre 1628 wurde der Westteil des alten Erzbistums Trier, das Archidia-konat Longuyon, visitiert¹⁵. In einer Pfarrei des Dekanates Luxemburg, nämlich in Kayl, notierten die Visitatoren eine für heutiges Rechtsempfinden erstaunliche

¹³ Mit Chordienere ist die Gruppe der Choral-sänger gemeint, jene Männerschola, die links und rechts vom Hochaltar während der Pfarrmesse und der Vesper ihren Platz hatte und die lateinischen Gesänge vortrug. Das lateinisch gesungene Amt war damals im westtrierischen Raum noch die normale Form der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse. Vgl. dazu meinen Beitrag: Zur Geschichte des muttersprachlichen katholischen Kirchengesangs im Trierer Raum: Kurtrierisches Jahrbuch 15 (1975) 73–89.

¹⁴ Priesterlose Gottesdienste dieser Art gibt es heute in der Sowjetunion. Von seinen diesbezüglichen Beobachtungen berichtete ein vor nicht allzulanger Zeit aus der West-ukraine zurückgekehrter Priester. In Karpatendörfern, in denen schon seit Jahren kein katholischer Priester mehr wirkt, versammeln sich die Gläubigen am Sonntag auf ein Glockenzeichen hin in der Kirche. Nachdem der Küster die Altarkerzen angezündet und die priesterlichen Gewänder auf der Mensa ausgebreitet hat, singt die Gemeinde die Meßgesänge so, als ob ein Priester am Altar stände und die Eucharistie feierte.

¹⁵ Vgl. die von Joh. Bapt. KAISER edierten Visitationsakten: Das Archidia-konat Longuyon am Anfang des 17. Jahrhunderts. Visitationsbericht von 1628–1629, 2 Bde. (= Schriften der Elsaß-Lothringischen Wissenschaftlichen Gesellschaft zu Straßburg. Reihe A. Alsatica und Lotharingica Bd. III und IV). Heidelberg 1928/29.

Regelung des pfarrlichen Sonntagsgottesdienstes. Demnach war der Pfarrer von Kayl gehalten, abwechselnd an einem Sonntag in der Pfarrkirche, am folgenden Sonntag aber in der Filialkirche von Rümelingen die Sonntagsmesse zu feiern. In dem Ort, der keine Messe hatte, hielt der Pastor einen Ersatzgottesdienst. Dieser nicht-eucharistische Wortgottesdienst bestand in der Segnung und Austeilung des Weihwassers (*Asperges*) und der sich anschließenden Predigt. Wie die Visitationsakten ausdrücklich vermerken, wohnten die Gläubigen des Pfarrortes Kayl bzw. der Filiale Rümelingen nur vierzehntägig der sonntäglichen Eucharistiefeier bei. An den dazwischenliegenden Sonntagen genügten sie ihrer Sonntagspflicht durch den Besuch dieses Ersatzgottesdienstes: „*Una dominica fit missa, altera concio et benedictio aquae, unde altera dominica incolae missam non audiunt*“¹⁶.

Dieses Beispiel aus dem Landkapitel Luxemburg ist keine singuläre Ausnahmeerscheinung. Wir wissen von ähnlichen Gewohnheiten auch in anderen Dekanaten des alten Erzbistums Trier¹⁷. Häufiger als die zwischen Pfarrort und Filiale alternierende Pfarrmesse — wie in dem angeführten Beispiel — begegnet allerdings eine Ordnung, die den höheren Rang des Pfarrortes gegenüber dem Kapellendorf (bzw. den Kapellendörfern) deutlich hervortreten läßt. In der Pfarrei Contern (Dekanat Remich) hatte die Pfarrkirche an zwei aufeinanderfolgenden Sonntagen Eucharistiefeier. In der Filiale Syren fand die Pfarrmesse nur an jedem dritten Sonntag statt. Auch in diesem Pfarrbezirk zelebrierte der Priester jeweils nur eine einzige Sonntagsmesse. In dem Ort, der keine Messe hatte, hielt er einen Ersatzgottesdienst, der darin bestand, „das weywasser zu

¹⁶ Ebda. II, 25 f.

¹⁷ Im Visitationsbericht von 1628/29 heißt es über den Pfarrer von Wolflingen (Dekanat Mersch): „*Celebrat alternative in his duobus pagis (sc. Wolflingen und Parette): unica (!) dominica in Wolflingen, benedicendo aquam et legendo Evangelium in Parret: altera dominica celebrat in Parret et benedicit in Wolflingen, et ita parochiani semper altera dominica carent sacro.*“ (KAISER II 167). Vgl. auch F. PAULY, Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. Das Landkapitel Mersch, Trier 1970, 122. Ein zwischen zwei Kirchen abwechselnder Sonntagsgottesdienst wird bei der gleichen Visitation im Pfarrbezirk Herverdingen (frz. Habergy) und Wolkringen (beide Dekanat Arlon) erwähnt, wobei allerdings von einem Ersatzgottesdienst nicht die Rede ist. Die Visitatoren registrieren lediglich: „*et sic alterius loci incolae semper altera dominica carent sacro, neque illud audituri alio migrant.*“ (KAISER II 74; vgl. ebda 71). In den Pfarrbezirken Pellingen und Zerf (Landkapitel Merzig) mußten die Gläubigen, die in ihrem Ort nur einen Wortgottesdienst hatten, den Pfarrer in Prozession zu der Kirche begleiten, in der am jeweiligen Sonntag die Pfarrmesse stattfand. Vgl. F. PAULY, Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. Das Landkapitel Merzig, Trier 1967, 72 f.; 74–76. Zu dieser Regelung vgl. unten Anm. 41 und die dazugehörenden Ausführungen.

segnen und zu predigen¹⁸. Daß dieses Angebot nur einer pfarrlichen Eucharistiefeier nicht etwa der Bequemlichkeit der Pfarrer entsprang, wird noch zu zeigen sein.

a) Der Ersatzgottesdienst in Form eines reinen Wortgottesdienstes

Man muß sich die in den oben angeführten Beispielen an die Stelle der Sonntagsmesse tretende Feier als einen vollausgebauten Wortgottesdienst vorstellen. „Benedictio aquae“ und „concio“ meinen nicht die aus der Erfahrung der jüngsten Vergangenheit uns geläufigen Kümmerformen dieser beiden gottesdienstlichen Elemente, sondern ihre im 17. und 18. Jahrhundert bei der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse noch praktizierte Vollgestalt. Wie es das Missale Pauls VI. (1970) wieder vorsieht¹⁹, fand die *Segnung des Wassers* und die mit ihr verbundene Salzsegnung damals nicht vor Beginn des Gottesdienstes unter Ausschluß der Öffentlichkeit in einem Winkel der Sakristei statt, sondern als Auftakt der Feier selbst im Angesicht der versammelten Gemeinde. Um das im Altarraum aufgestellte Weihwassergefäß der Kirche herum hatten die Gläubigen ihre mitgebrachten Gefäße aufgestellt. So nahmen sie das für den häuslichen

¹⁸ Vgl. N. MAJERUS, Die Luxemburger Gemeinden nach den Weistümern, Lehensklärungen und Prozessen, 7 Bde., Luxemburg 1955–1963, Bd. II 477. Im Pfarrbezirk Monnerich (Dekanat Luxemburg) hatte die Filiale Steinbrücken nur an jedem vierten Sonntag Eucharistiefeier: „... tenetur pastor singulis dominicis aquam benedicere et concionari, tum quarta quavis dominica missam legere“ (KAISER II 37). Die Filiale Wiebelsheim (Pfarrei Damscheid, Dekanat Boppard) hatte Ende des 17. Jahrhunderts jeden dritten Sonntag die Pfarrmesse. In der Mutterkirche fand dann bloß ein Wortgottesdienst statt. Vgl. P. SCHUG, Geschichte der Dekanate Andernach, Gondershausen und St. Goar, Trier 1970, 355 f. Eine staatliche Stelle, der Oberamtmann des Grafen von Vianden, verfügte im Pfarrbezirk Arzfeld (Landkapitel Stablo des Bistums Lüttich) 1608, der Pfarrer müsse künftig an zwei aufeinanderfolgenden Sonntagen im Pfarrort „das Ampt der heyiligen Messen verrichten und das Wort Gottes predigen“, am dritten Sonntag aber den gleichen Dienst in der Filialkirche von Irrhausen halten. Wohl wegen der zu großen Entfernung zwischen beiden Orten, die es dem Pfarrer unmöglich machte, am gleichen Vormittag in der meßfreien Kirche einen Wortgottesdienst zu halten, fand hier ein Ersatzgottesdienst bereits am vorausgehenden Samstag statt: In dem Ort, der am folgenden Sonntag keine Sonntagsmesse hatte, mußte der Pfarrer samstags vorher eine Messe mit Salz- und Wasserweihe halten und „vom Predigstuhl“ die Feiertage der kommenden Woche ankündigen. Vgl. P. OSTER, Geschichte der Pfarreien der Dekanate Prüm-Waxweiler, Trier 1927, 808 f. Zur Ansage der Feiertage vgl. unten Anm. 26. Vgl. auch die im Pfarrbezirk Daleiden beobachtete Gottesdienstordnung (s. unten Anm. 28).

¹⁹ Vgl. Missale Romanum. Editio typica, Rom 1970, Appendix I, 889–892. Im Deutschen Meßbuch findet sich der Ritus ebenfalls als Anhang I unter der Überschrift: Das sonntägliche Taufgedächtnis (S. 1171–1175). Vgl. dazu E. FÄRBER MSF, Gemeinsame Tauferinnerung vor der sonntäglichen Eucharistiefeier, in: Festschrift LENGELING 199–208.

Gebrauch bestimmte Weihwasser sinnvollerweise jeweils aus dem Sonntagsgottesdienst mit nach Hause²⁰.

Die auf die Wassersegnung folgende Besprengung mit dem geweihten Wasser galt nicht nur der im Kirchenraum versammelten Gemeinde. Man zog nach dem Asperges in Prozession über den rings um die Kirche gelegenen Friedhof. Dabei besprengte der Priester die Gräber mit Weihwasser. Am Beinhaus (Ossuarium) wurden Gebete für die verstorbenen Gemeindemitglieder verrichtet, die so in den sonntäglichen Gemeindegottesdienst miteinbezogen wurden²¹. Die in der Taufe begründete, über Tod und Grab hinausdauernde Einheit der Gläubigen wurde so deutlich. Die Gemeinde konnte sich als das eine, durch die Taufe Christus verbundene Gottesvolk erfahren, das dazu bestellt war, hier und jetzt im sonntäglichen Gottesdienst „die großen Taten dessen zu verkünden, der uns aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat“ (1 Petr 2, 9).

Der sich an die Aspersionsprozession anschließende *Predigtgottesdienst* umfaßte neben der eigentlichen Predigt den damals üblichen Rahmen des Exordiums und der Predigtannexe. Der der Predigt voraufgehende Eröffnungsteil (Exordium) enthielt nach der im Trierischen beobachteten Kanzelordnung im einzelnen folgende Elemente²²:

1. Das große Kreuzzeichen mit den vom Priester laut in der Volkssprache vortragenen Begleitworten: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.“
2. Gruß des Predigers an die Gemeinde: „Die Gnade, Fried und Barmherzigkeit Gottes des himmlischen Vaters, die Liebe seines eingeborenen Sohnes unseres Herrn Jesu Christi, die Gemeinschaft und Einsprechung des Heiligen Geistes sei und bleibe mit uns allen. Amen.“

²⁰ Daß man sich die sonntägliche Wassersegnung im Trierischen in dieser Weise vorzustellen hat, ergibt sich aus den Aufzeichnungen des Pfarrers von Ediger a. d. Mosel in einem von ihm in den Jahren 1709–1715 aufgezeichneten Pfarrdirektorium (Bistumsarchiv Trier Abt. 71, 84 Nr. 362). Der Pfarrer bemerkt dort bezüglich der vor dem Hochamt jeweils stattfindenden Segnung von Salz und Wasser, der Priester brauche nicht in jedes einzelne der im Chorraum aufgestellten Wassergefäße Salzkörner zu streuen, „... sed sufficit in primario vel primariis, ceteris intendendo in mente, cruces super omnia astantia (vasa), quia etsi sal imponatur, non in omnibus partibus statim physice recipitur, nihilominus aliae partes etiam benedictae habentur.“ Vgl. auch die entsprechenden Rubriken und Texte der Trierer Agende von 1688 (S. 161–169) und des *Rituale Trevirense* (Luxemburg 1767, pars II, 43–47).

²¹ Vgl. *Liber Officialis sive Agendorum S. Trev. Ecclesiae...*, Moguntiae 1688, 161–169; ferner das in Anm. 20 angeführte Pfarrdirektorium von Ediger.

²² Vgl. *Liber Officialis* (wie Anm. 20) 379 f.; *Rituale Trevirense* 1767, pars II, 109–112. Die Kanzelordnung dieser jüngeren Agende fügt vor dem eröffnenden Kreuzzeichen noch den Gruß: Gelobt sei Jesus Christus. Amen! ein.

3. Ansage des Predigtthemas in Form eines Kernspruchs aus der anschließend zu verlesenden Perikope²³.
4. Bitte um den Beistand Gottes zum rechten Hören seines Wortes in Form
 - a) eines de-Tempore oder Hl.-Geist-Liedes
 - b) oder des gemeinsam in der Volkssprache gebeteten Vaterunser und Ge-grüßet seist du Maria.
5. Einladung zum Anhören des Tagesevangeliums: „Stehet auf, bezeichnet euch mit dem Zeichen des Hl. Kreuzes: Im Namen des Vaters † und des Sohnes † und des Heiligen Geistes † Amen. Und höret an die Worte des heutigen Hl. Evangelii, welches uns beschreibt der Hl. Evangelist N. am Kapitel N. Vers N. mit folgenden Worten.“
6. Muttersprachliche Verkündigung des Evangeliums.
7. Laut gesprochener Begleittext zum Buchkuß „Durch die Kraft des abgelesenen Evangelii verzeihe uns Gott alle unsere Sünd und Missetaten. Amen.“

Die Predigt war in der Regel eine schlichte Homilie oder trug katechetischen Charakter. Nach den Rubriken der Trierer Agende von 1688 sollte sie in der Regel nicht länger als eine halbe Stunde dauern²⁴.

Auf die Predigt folgte das *Allgemeine Gebet*. Im Trierischen scheint die bekannte, von Petrus Canisius geschaffene ungegliederte Formel allgemein verbreitet gewesen zu sein²⁵. Der angrenzende deutschsprachige lothringische Raum benutzte dagegen die guten, gegliederten Fürbittformulare der Metzger Agenden, die in der französischen Tradition der „prières du prône“ stehen. Es folgte als weiterer Predigtannex das von allen gesprochene allgemeine Sündenbekenntnis, die sog. Offene Schuld, mit anschließender Vergebungsbitte in Form des vom Priester lateinisch gesprochenen Misereatur und Indulgentiam. Den Abschluß des Wortgottesdienstes bildete die Ansage der in der kommenden Woche einfallenden Herrenfeste und Heiligengedenktage²⁶ sowie sonstige Vermeldungen.

²³ Neben der muttersprachlichen Ansage des Themas sollte der Bibelspruch auch in lateinischer Sprache mitgeteilt werden, und zwar schon vor dem Gruß an die Gemeinde.

²⁴ Vgl. Liber Officialis (wie Anm. 20) 379.

²⁵ Die Trierer Agende (ebda 380) druckt zwar nur die vom Priester angestimmten Anfangsworte „Allmächtiger, ewiger Gott...“ ab. Der von der Gemeinde gemeinsam fortgesetzte Text aber war zweifellos die mit diesen Worten beginnende Canisius-Fassung des Allgemeinen Gebets. Zu diesem auch im „Gotteslob“ (Nr. 790,2) beibehaltenen Formular vgl. E. SAFT, Das „Allgemeine Gebet“ des heiligen Petrus Canisius im Wandel der Zeiten: Zeitschrift für Asz. und Mystik 13 (1938) 215–223.

²⁶ Vgl. hierzu meinen Beitrag: Die Festankündigung in der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im alten Erzbistum Trier: TThZ 85 (1976) 150–160.

b) Ersatzgottesdienste mit eucharistischer Komponente

Der oben vorgestellte, aus Asperges-Ritus und Predigt bestehende Ersatzgottesdienst für die Sonntagsmesse muß zweifellos als die ältere Form angesehen werden im Vergleich zu einer ebenfalls im Bereich der alten Erzdiözese Trier begegnenden Form, die eine eucharistische Komponente aufweist. Die diesbezügliche Praxis sei wiederum an einem Beispiel erläutert. In der kurtrierischen Eifelpfarrei Olzheim wurde mit Billigung der erzbischöflichen Verwaltung im Jahre 1564 die Ordnung des Sonntagsgottesdienstes vertraglich geregelt. Nach den Bestimmungen des Vertrags mußte der Pfarrer an jedem Sonntag in der Pfarrkirche die Eucharistie feiern. In den beiden größten Filialorten des ausgedehnten Pfarrbezirks, in Gondenbrett und Hermespan, hielt der Kaplan *abwechselnd* Sonntagsmesse. In derjenigen Filialkapelle, die keine Sonntagsmesse hatte, fand ein vom Kaplan geleiteter Ersatzgottesdienst statt, durch dessen Besuch die jeweiligen Filialisten ihrer Sonntagspflicht genügten²⁷.

Bezüglich der Gestaltung dieses Ersatzgottesdienstes ist in diesem Fall als Besonderheit zu vermerken, daß der Geistliche verpflichtet war, im Anschluß an den Predigtgottesdienst den Gläubigen das Allerheiligste zu zeigen, „wie sich das gebürt“. Denen, die an der Eucharistiefeier nicht teilnehmen konnten, sollte wenigstens das Anschauen der konsekrierten Hostie ermöglicht werden, eben jener zentrale Akt eucharistischer Devotion, in dem sich die Meßfrömmigkeit des späten Mittelalters, die wesentlich Elevationsfrömmigkeit war, weithin erschöpfte. Das fromme Schauen des Herrenleibes ersetzte den Meßbesuch.

Es mutet für das ausgehende 16. Jahrhundert durchaus archaisch an, wenn in der Olzheimer Regelung sehr zurückhaltend bloß von einem *Zeigen* des Allerheiligsten die Rede ist. In der alten Großpfarrei Daleiden in der Westeifel, wo uns im 16. und 17. Jahrhundert die gleiche aus Wortgottesdienst und einem eucharistischen Teil zusammengesetzte Form eines Ersatzgottesdienstes begegnet, ist das Zeigen der Eucharistie denn auch bereits weiterentwickelt zu einem *Segen* mit dem Allerheiligsten²⁸.

²⁷ Vgl. P. OSTER, Geschichte der Pfarreien des Dekanates Prüm-Waxweiler, Trier 1927, 329.

²⁸ Vgl. ebda 727. Die heute zum Bistum Trier gehörende Pfarrei Daleiden zählte bis zu der Neuorganisation der Bistums- und Pfarrgrenzen am Anfang des 19. Jahrhunderts zur Diözese Lüttich. Die bis zu diesem Zeitpunkt bestehende mittelalterliche Großpfarrei umfaßte außer Daleiden auch die heute selbständigen Pfarreien Dahlen, Dasburg und Preischeid samt den dazugehörenden Kapellendörfern. Der Sonntagsgottesdienst war im 17. Jahrhundert in der Weise geregelt, daß der Pfarrer an zwei aufeinanderfolgenden Sonntagen und allen Festen die Pfarrmesse in der Mutterkirche hielt und anschließend in die Filiale Dahlen ging, wo Predigtgottesdienst mit sakramentalem Segen war. An jedem dritten Sonntag hatte Dahlen die Pfarrmesse. Im Pfarrort wurde dann lediglich ein Ersatzgottesdienst (Predigt und Segen) gehalten. Die beiden anderen Hauptkirchen des ausgedehnten Sprengels, Dasburg und Preischeid, wurden von einem Vikar bedient, der abwechselnd in einer Kirche Messe, in der anderen Predigt mit

Die Verbindung von Wortverkündigung und Eucharistie war an sich eine sachlich richtige und glückliche Weiterbildung der älteren Form eines reinen Predigtgottesdienstes. Daß das eucharistische Element dabei bloß in der Form des sakramentalen Segens und nicht als Kommunionfeier auftaucht, ist durch die damals extrem niedrige Kommunionfrequenz bedingt. In der heutigen Situation wird man die Verbindung von Wort und Sakrament in einem aus Wortverkündigung und Kommunionfeier bestehenden Gottesdienst verwirklichen²⁹.

III. Die Haltung der kirchlichen Obrigkeit

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß es Ersatzgottesdienste für die sonn- und feiertägliche Eucharistiefeier nicht nur in der Notsituation der Mission, der Diaspora oder in Verfolgungszeiten gab und bis in die Gegenwart gibt. Auch in geschlossenen katholischen Gebieten lassen sich in der Vergangenheit Fälle nachweisen, in denen die Gläubigen der sog. Sonntagspflicht durch den Besuch eines Wortgottesdienstes genügten. Es handelt sich dabei nicht um episodenhafte, kurzlebige Ausnahmerecheinungen. Die von uns beispielhaft angeführten Regelungen waren nachweislich mehrere Generationen hindurch bis an die Schwelle des 18. Jahrhundert in Übung³⁰. Wenn es auch im Rahmen dieses Beitrags zu weit führen würde, ähnlichen Gottesdienstordnungen in den übrigen Teilen des Sprachgebietes systematisch nachzugehen, so sei doch wenigstens angedeutet, daß es sich bei der geschilderten Praxis nicht um ein Spezifikum des Trierer Raumes gehandelt hat. Eine Rubrik des katholischen nach-reformatorischen Gesangbuchs „Mainzer Cantual“ setzt die Praxis einer nur vierzehntägigen Sonntagsmesse und eines an den dazwischenliegenden Sonntagen stattfindenden Predigtgottesdienstes als auch im Erzbistum Mainz bekannt vor-

sakramentalem Segen hielt. Die 1625 verfaßte Niederschrift über diese Ordnung des Sonntagsgottesdienstes im Pfarrbezirk Daleiden erwähnt eine Verordnung für das Herzogtum Luxemburg, die den Pastören auferlegte, dafür zu sorgen, daß in den Orten, in denen keine Sonntagsmesse gehalten werden konnte, den Gläubigen am Samstag Gelegenheit zum Meßbesuch gegeben werden sollte. Vgl. etwa die für Irrhausen getroffene Regelung o. Anm. 18. Die Wertschätzung des Samstags im Volksglauben verdiente eine eingehende Untersuchung. Im Trierischen ergingen vom 16. bis 18. Jahrhundert wiederholt kirchliche Verbote gegen den offenbar verbreiteten Brauch, den Samstag nach Art des Sonntags mit Arbeitsruhe und Gottesdienstbesuch (meist feierliche Vesper de Beata) zu feiern.

²⁹ Vgl. etwa das im Gesangbuch „Gotteslob“ (Nr. 370) angebotene Modell. Eine Fülle brauchbarer Muster bietet Bernhard FREI, *Priesterloser Gottesdienst. Modelle und Anregungen*, Regensburg 1976.

³⁰ Die seit Beginn des 18. Jahrhunderts zu beobachtende Intensivierung des Volksschulwesens auf dem platten Land führte zur Einrichtung von Schulen auch in den Filialdörfern. Die Lehrerstelle wurde sehr oft einem Hilfsgeistlichen übertragen, der sich in der Filiale niederließ und dort gewöhnlich am Sonntagmorgen den Filialisten eine Frühmesse las. Dadurch wurden die bis dahin üblichen Ersatzgottesdienste überflüssig.

aus³¹. Aus Norddeutschland haben wir ein noch in die vorreformatorische Zeit hinaufreichendes Zeugnis. Der Bischof von Brandenburg ordnete für eine Pfarrei seines Sprengels im Jahre 1380 einen solchen alternierenden Sonntagsgottesdienst an³².

Man wird diese gottesdienstlichen Regelungen nicht einfachhin als illegale Praktiken qualifizieren dürfen, die von den Gemeinden und ihren Geistlichen unbefugterweise gegen den Willen der Bischöfe eingeführt und aufrechterhalten worden wären. Es gab Fälle, in denen solche, den Besuch der Sonntagsmesse ersetzende Gottesdienste vom zuständigen Bischof angeordnet worden waren (Brandenburg). Bei der in der Eifelpfarrei Olzheim praktizierten Vereinbarung handelte es sich um eine Regelung, die für eine im weltlichen Herrschaftsgebiet des Trierer Erzbischofs gelegene, der Fürstabtei Prüm (deren Abt der Trierer Erzbischof war) inkorporierte Pfarrei getroffen worden war. Den Vertrag hatte ein erzbischöflicher Beamter beurkundet. Bei der ersten nachtridentinischen Visitation im Jahre 1570 registriert die erzbischöfliche Kommission die oben geschilderte Gottesdienstordnung, ohne sie zu beanstanden³³. De facto blieb sie bis Anfang des 18. Jahrhunderts in Übung. Für die ganz ähnliche Regelung in der Großpfarrei Daleiden, die ebenfalls bis in das beginnende 18. Jahrhundert praktiziert wurde, muß man wenigstens eine stillschweigende Duldung seitens der kirchlichen Obrigkeit annehmen.

Das Problem wäre in allen angeführten Fällen durch die Erteilung einer Binationsvollmacht zu lösen gewesen. Man hat diesen, heute so selbstverständlich scheinenden Weg tatsächlich nur sehr widerstrebend beschritten³⁴. Die unguten

³¹ Vgl. die bei W. BÄUMKER (Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen, 4 Bde., Freiburg i. Br. 1886–1911, Bd. I 198–200) wiedergegebene Vorrede der Auflage von 1627 (Erstaufgabe 1605), wo es heißt (S. 200): „Wann der Pastor an einem Ort das Ampt helt, vnd an dem andern allein predigt, mag er vor der predig den Glauben, nach der Predig das Vatter vnser, Ave Maria oder etwas anders singen.“ Das Buch war auch in anderen Gegenden des Sprachraums verbreitet. Bekannt ist z. B. eine 1625 in Hildesheim erschienene erweiterte Auflage (vgl. Bäumker I 164).

³² Vgl. A. SCHÖNFELDER, Die „Verkündigung“ im mittelalterlichen Gottesdienste: Liturg. Zeitschr. 1 (1929) 58–62, 58 f. Der nichteucharistische Gottesdienst wird beschrieben als „Water unde Solt wyen unde dy hilige Dage kundigen“. Vgl. zur Ankündigung der Heiligtage den o. Anm. 26 angeführten Aufsatz. Aus dem Elsaß, wo um 1200 ein starker Priestermangel herrschte, so daß mancher Pfarrer drei bis vier Kirchen zu betreuen hatte, ist bekannt, daß in solchen Fällen die Bination zwar die Regel war, daß man aber auch den Brauch kannte, in der dritten oder vierten Kirche an Stelle einer weiteren Messe eine Hore des Stundengebetes zu feiern. Vgl. den bei A. FRANZ (Die Messe im deutschen Mittelalter, Darmstadt 1963, 74 Anm. 4) angeführten Beleg.

³³ Vgl. J. W. HEYDINGER, Archidiaconatus tituli s. Agathes... descriptio, Aug. Trev. 1884, 353.

³⁴ Noch im Jahre 1807 schlug der Trierer Bischof Charles Weyss das Gesuch eines Pfarrers um Binationserlaubnis mit der Begründung aus: „... que le binage était interdît dans tout le diocèse“: AmrhKG 12 (1960) 267. Dem Pfarrer der Stadt Cochem, der 1791

Erfahrungen des späten Mittelalters, da man allenthalben Grund hatte, gegen „die Käuflichkeit und Vielheit der Messen“ anzukämpfen³⁵, führten in der Zeit unmittelbar nach dem Trienter Reformkonzil zu einer überaus strengen Handhabung des Binationsverbotes. Sorgfältig vermerken die Akten der ersten nachtridentinischen Visitation im Erzbistum Trier (1570) jeden Fall von Bination als „defectus“. Die von uns aus dem Bereich des Archidiaconats Longuyon angeführten Beispiele von Ersatzgottesdiensten gehen wohl in der Mehrzahl auf Anordnungen der Visitationskommission von 1570 zurück, die auf diese Weise die bis dahin übliche Bination beseitigen wollte. Daß ein Großteil der Parochianen infolge der abrogierten Binationspraxis in Zukunft nur mehr vierzehntägig einer Sonntagsmesse beiwohnte und an den dazwischenliegenden Sonntagen lediglich mit einem Wortgottesdienst bedient wurde, nahm man offenbar als geringeres Übel in Kauf.

Bei der etwa 60 Jahre späteren Visitation von 1628/29 läßt sich ein allmähliches Abrücken der Bistumsleitung von der überstrengen Interpretation des traditionellen Binationsverbotes feststellen. In Fällen, in denen die Gemeinde eine „ab memorabili“ bestehende Binationsgewohnheit glaubhaft machen konnte, die erst anlässlich der Visitation von 1570 aufgehoben worden war, und wo die Anstellung eines Hilfsgeistlichen aus finanziellen Gründen unmöglich erschien, gestattete man die Rückkehr zur vortridentinischen Praxis³⁶. In anderen Fällen ließ man die Ersatzgottesdienste bestehen. So etwa im Fall der von uns eingangs als Beispiel angeführten Pfarrei Kayl³⁷. Doch ergingen 1628/29 bezüglich dieser Ersatzgottesdienste Zusatzbestimmungen, die die veränderte Einstellung der Bistumsleitung deutlich werden lassen. So wurde verlangt, daß der Wortgottesdienst in der meßfreien Kirche stets *vor* der Pfarrmesse gehalten werden müsse. Anschließend sollten die Einwohner des Ortes, in dem nur ein Ersatzgottesdienst stattfand, mit dem Pfarrer zusammen zu der Kirche ziehen, in der an diesem Sonn- bzw. Feiertag die pfarrliche Eucharistiefeier gefeiert wurde³⁸. Auf

Binationsvollmacht beantragte, da die Filialisten häufig ohne Sonntagsmesse blieben, wurde die Bination nicht gestattet. Vgl. Protokolle des Trierer Generalvikariats 1791: Bistumsarchiv Trier, Abt. 46, Nr. 26, 761 f. In Wolfingen (vgl. o. Anm. 17) war bei der tridentinischen Visitation von 1570, die früher dort übliche Bination verboten worden, obwohl abzusehen war, daß infolge des Verbots etwa die Hälfte der Parochianen nur alle vierzehn Tage eine Sonntagsmesse haben würde. Vgl. HEYDINGER 301.

³⁵ Über die diesbezüglichen Mißbräuche vgl. FRANZ 73—77.

³⁶ Vgl. KAISER II 168.

³⁷ Vgl. ebda 26.

³⁸ Vgl. ebda „ut incolae, apud quos sola fit concio, pastorem audituri sacrum comitentur ad alium pagum, ubi sacrum fit.“ Diese Regelung eines bereits *vor* der Pfarrmesse in der Filiale stattfindenden Wortgottesdienstes mit anschließendem Gang zur Eucharistiefeier in der Pfarrkirche fanden die Visitatoren im Kapellendorf Holzem (Pfarrei Mamer — Dekanat Luxemburg) bereits in Übung (vgl. ebda 6). Vgl. auch oben Anm. 17.

jeden Fall hatten die Visitatoren darauf zu sehen, „an ii, quibus pastor tenetur tantum facere concionem, alibi sacrum audiant³⁹?“

Es kann kein Zweifel bestehen, daß die Verpflichtung des einzelnen zum allsonntäglichen Besuch der Eucharistiefeier bei dieser Visitation des Jahres 1628/29 stärker akzentuiert wurde. Andererseits dachte man aber nicht daran, den Meßbesuch durch großzügig gewährte Binationserlaubnisse zu erleichtern. Bination wurde nur in den Fällen erlaubt, in denen vor dem Tridentinum eine entsprechende „consuetudo“ seit unvordenklichen Zeiten bestanden hatte. Im übrigen sah man darauf, die *Einheit* der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse, die Zusammenkunft aller Orte des Pfarrsprengels bleiben sollte, zu wahren. Das „convenire in unum“ der Pfarrfamilie in der einen Pfarrmesse sollte nicht aufgelöst, die eine Zusammenkunft nicht in viele Messen aufgesplittert werden, die Darstellung des einen Leibes Christi nicht verundeutlicht werden. Bei dem sich so ergebenden Angebot bloß *einer* Sonntagsmesse war freilich eine numerische Vollzähligkeit beim Meßbesuch nicht zu erreichen. Wir haben Anzeichen dafür, daß man eine solche auch nicht mit legalistischer Ängstlichkeit anstrebte, sondern sich je nach örtlichen Verhältnissen mit einer *repräsentativen* Vollzähligkeit begnügte, d. h. man erwartete, daß jede Familie angemessen in der sonntäglichen Pfarrversammlung repräsentiert war⁴⁰.

Im Sinne einer solchen repräsentativen Vollzähligkeit wird man auch die Anordnungen der Visitationskommission von 1628/29 bezüglich der Ersatzgottesdienste verstehen müssen. Wenn bestimmt wurde, die Einwohner des Kapellendorfes mußten nach dem Besuch des Wortgottesdienstes in ihrer Filiale auch noch mit dem Pfarrer zur Pfarrmesse kommen, so ist dies wohl so gemeint und verstanden worden, daß eine die Dorfgemeinschaft der Filiale repräsentierende *Abordnung* processionaliter mit dem Pfarrer zur Pfarrmesse zog. Entsprechend den Gepflogenheiten bei den pfarrlichen Pflichtprozessionen dürfte dabei aus jedem Haus ein erwachsenes Familienmitglied vertreten gewesen sein⁴¹.

³⁹ KAISER I 17.

⁴⁰ In der Trierer Stadtpfarrei St. Paulus galt zu Anfang des 17. Jahrhunderts die Regelung, daß von jeder Familie *abwechselnd* der Vater oder die Mutter und jeweils die Hälfte der Kinder, des Dienstpersonals und der übrigen Hausbewohner an der Sonntagsmesse teilnehmen sollten. Vgl. J. MARX, N. THIELEN, H. VOLK, Geschichte der Pfarreien der Dekanate Trier, Konz und Engers, Trier 1932, 47. Die Kapellendörfer, denen eine Frühmesse zugestanden wurde, waren in der Regel verpflichtet, aus jedem Haus ein erwachsenes Familienmitglied in die Pfarrmesse zu entsenden. Vgl. etwa die Visitationsakten der Pfarrei Manderscheid von 1743. Über die entsprechende Verpflichtung der Filialisten von Bleckhausen heißt es dort (Bistumsarchiv Trier, Abt. 44, Nr. 55, 423): „quod tenetur diebus dominicis et festivis quidem apparere saltem unus ex qualibet domo, aura favente...“.

⁴¹ Es handelt sich bei den Pflichtprozessionen im Unterschied zu den von der Liturgie allgemein vorgeschriebenen Bittgängen und zu den freiwillig übernommenen Devotionswallfahrten um eine von bestimmten Pfarreien oder Ortschaften an einem bestimmten

IV. Schlußbemerkungen

Unsere Ausführungen haben gezeigt, daß Ersatzgottesdienste für die nicht überall mögliche Sonntagsmesse auch in geschlossenen katholischen Gebieten Deutschlands in der Vergangenheit bestanden haben. Darüber hinaus lassen die angeführten Beispiele aus der Geschichte erkennen, daß bei der Festlegung der pfarrlichen Gottesdienstordnung nicht einzig und allein der Gesichtspunkt ausschlaggebend war, jedem einzelnen Pfarrangehörigen eine möglichst bequeme Gelegenheit zur Erfüllung der sog. Sonntagspflicht anzubieten. Auch andere, in der heutigen Diskussion vielleicht zu wenig gewürdigte Aspekte fanden Beachtung. Zu nennen ist hier das Gespür für die Zeichenhaftigkeit der *einen* sonntäglichen Versammlung der Pfarrgemeinde um den eucharistischen Tisch und die wache Sorge vor den unguten Auswirkungen einer zu häufigen Zelebration auf die Spiritualität der Priester. Eine bedauerliche Konsequenz der bisher wohl zu unbedenklich vorgenommenen Multiplizierung der Sonntagsmessen ist auch die Verdrängung anderer, früher selbstverständlich geübter Gottesdienstformen (Vesper — Segensandacht — Wortgottesdienst). Zu bedenken ist ferner die Gefahr einer zu einseitigen Fixierung des priesterlichen Dienstes auf die Zelebration von Messen und — dadurch bedingt — ein wenig attraktives Bild vom Priesterberuf in der Öffentlichkeit.

Wenn die Synode die Feier von höchstens drei Sonntagsmessen (Vorabendmesse und zwei Eucharistiefeiern am Tag) als Maximum ansieht für das, was einem voll einsatzfähigen Priester an Sonntagsdiensten zugemutet werden kann⁴², so ist damit tatsächlich eine Höchstgrenze abgesteckt, auf deren Respektierung die Bischöfe im Interesse der Priester und der Gemeinden unbedingt drängen sollten. In den Orten, in denen eine Eucharistiefeier nicht mehr an jedem Sonntag möglich ist, müßte entsprechend dem Votum der Synode ein priesterloser, von einem Diakon oder bischöflich beauftragten Laien geleiteter Wortgottesdienst mit Kommunionfeier als vollwertiger Ersatz für die aus zwingenden Gründen ausfallende Sonntagsmesse anerkannt werden. Ein solcher Ersatzgottesdienst ermöglichte es den Gläubigen, denen eine allsonntägliche Eucharistiefeier infolge des Priestermangels nicht mehr angeboten werden kann, trotzdem am Herrentag zusammenzukommen, Gottes Wort zu hören, dem Herrn zu danken, als das priesterliche Volk in Verbundenheit mit der ganzen Kirche Fürbitte zu leisten und die Gemeinschaft mit Christus und untereinander im Sakrament zu stärken.

Termin zu einer bestimmten Zielkirche jährlich *pfllichtgemäß* durchzuführende Prozession. Die rechtliche Verpflichtung zur Teilnahme wurde dahingehend konkretisiert, daß jeder Haushalt durch einen Vertreter repräsentiert sein mußte. Vgl. N. KYLL, *Pflichtprozessionen und Bannfahrten im westlichen Teil des alten Erzbistums Trier* (= Rhein Archiv 57), Bonn 1962, 132—134.

⁴² Vgl. Synodenbeschluß „Gottesdienst“ 2.4.3.

„Begegnung“ als theologische Kategorie

Heinrich Fries zum 65. Geburtstag

Vorbemerkung

Zum sechzigsten Geburtstag des Münchener Fundamentaltheologen und Ökumenikers Heinrich Fries, erschien ein Festband mit dem Titel: *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs*¹. Freunde, Kollegen und Schüler dieses Theologen wollten damit eine Person ehren, die sich stets um menschenwürdige und sachdienliche Begegnung mühte. Was da gemeint ist, wird dem Außenstehenden durch eine Kennzeichnung der Denk- und Arbeitsatmosphäre vermittelt, die Fries zu schaffen verstehe: „Es ist eine Atmosphäre völliger Freiheit des Gesprächs und der Auseinandersetzung, in der geistige Begegnung den konnaturalen Katalysator findet und das Humanum eine Heimstatt hat².“ Hier ist Wesentliches getroffen, etwas, das sich auch in den letzten Jahren immer wieder gezeigt hat: An der Noblesse dieses Gesprächspartners (bei aller Sachlichkeit) etwa in der Diskussion um das von ihm mitverfaßte Ämtermemorandum; am ökumenischen und innerkirchlichen Engagement des Synodenteilnehmers; an der nimmermüden Bereitschaft des akademischen Lehrers und Priesters zum Gespräch in Wort und Schrift, mit Fachkollegen, einem interessierten Publikum und natürlich mit Studenten. Wenn sich der bisher Letzte in der Reihe jener, die bei ihm habilitiert (oder auch promoviert) wurden, zu einem kleinen Beitrag anschickt, den gerade Fünfundsechzigjährigen zu ehren: Könnte es besser geschehen, mehr in seinem Sinne sein, als wiederum an der Kategorie „Begegnung“ anzuknüpfen?

Begegnung und Humanum

Tiere können mir im strengen Sinn nicht „begegnen“, sie „laufen über den Weg“. „Begegnung“ im eigentlichen Sinne findet erst statt, wenn der Mensch es ist, der mit der Wirklichkeit zusammentrifft³.“ Darüber kann auch nicht hinwegtäuschen, daß man auch von Begegnungen mit der Geschichte, Städten, Kunstwerken oder Ereignissen redet. Es sind dann quasi-humane Züge, die man den genannten Größen zuspricht: Die Geschichte mahnt, die Stadt hat ein Ge-

¹ Hg. M. SECKLER u. a., Graz—Wien—Köln 1972.

² Ibid., Vorwort (der Herausgeber).

³ R. GUARDINI, Die Begegnung (in: R. GUARDINI — O. F. BOLLNOW, Begegnung und Bildung, Würzburg 1965, 4. Aufl.), 11.

sicht usw. Letztlich sind doch die Menschen gemeint, die sich hier ausgedrückt haben oder ausdrücken. „Begegnung“ ist eine zentrale, anthropologische Kategorie, die das Humanum im Zentrum der Personalität erfaßt.

Das Korrelat zu „Begegnung“ ist „Erfahrung“. Indem ich einem Menschen begegne, erfahre ich ihn. Der Erfahrungsbegriff kann den Begegnungsbegriff erhellen und vertiefen. Ersterer ist aber umfassender: Auch mit Dingen und Abläufen kann ich meine „Erfahrung“ machen. Andererseits gibt es keine Begegnung, die nicht auch Erfahrung wäre: Der Eindruck eines anderen Menschen (anderer Menschen) wird mir zuteil, „widerfährt“ mir. Ich nehme etwas vom anderen auf — diesen selbst, soweit meine Rezeptivität dazu in der Lage ist und er selbst sich geben will. Aber dieses ist nicht ein rein passiver Vorgang: Nur wenn ich mich dem anderen öffne und mich auf ihn einstelle, kann es zu Begegnung und damit zu Erfahrung kommen⁴.

Eine Erfahrung muß neues Handeln im Gefolge haben. Erfahrung, die sich nicht in veränderter Daseins- und Handlungsorientierung ausdrückt, ist keine echte Erfahrung gewesen. Das ist beispielsweise der Ausgangspunkt paulinischer Paränese: „Seid ihr so unverständlich? Im Geist habt ihr begonnen und wollt nun im Fleisch enden? So Großes solltet ihr vergebens *erfahren* haben?“ (Gal 3, 3 f.).

Jene drei Begriffe und die mit ihnen gemeinten Sachverhalte sind also aufs engste zusammen zu sehen: Begegnung (als human-personales Phänomen) ist stets ein Stück (zwischenmenschlicher) Erfahrung und gibt unmittelbar Anstoß zum (veränderten) Handeln. Dabei ist nicht so entscheidend, ob jenes Handeln sich sogleich deutlich nach außen zeigt, oder ob es bei neuer Einstellung, bei neuem Verhalten bleibt, weil effektives Handeln nach außen vielleicht (noch) nicht möglich ist.

Was hier mit dürren Worten geschildert ist, jene dreigestaltige Grundbefindlichkeit im Raum der „*Conditio humana*“, wird von Philosophen und Theologen, von Psychologen und Dichtern gleichermaßen besprochen. Es ist sicher nicht abwegig, aus der Gruppe der Erzähler auch einen Evangelisten zu nennen: Den Verfasser des Johannesevangeliums. Was wollen die Evangelisten anderes, als die großen Taten Gottes in Jesus Christus zu erzählen — „*memoria Dei in memorabilibus hominum*“? Sieht man dementsprechend von allen exegetischen

⁴ Vgl. zum Zusammenhang Begegnung — Erfahrung den Artikel „Erfahrung“ in: Pädagogisches Lexikon, hrsg. H. H. GROOTHOF — M. STALLMANN, Stuttgart—Berlin 1964, Sp. 60 f. (W. Loch).

Auch R. GUARDINI verknüpft „Begegnung“ mit „Erfahrung“, sieht in jener aber die umfassende Bedingung für Freiheit, die Raum und Konstitutivum von Begegnung sei. Der Mensch ist „zu einer Erfahrung fähig, die man als Erlebnis des Daseins überhaupt bezeichnen darf. Darin wird ‚das Alles‘, ‚das Ganze‘, ‚der Inbegriff‘ präsent, etwa am Symbol, am echten Kunstwerk, in der Erfahrung der geistig bestimmten Liebe — aber auch in der unvermittelten Erfahrung des Daseins überhaupt... Aus alledem entsteht eine Freiheit des Wirklichkeitsbezugs, die das Tier nicht hat.“ *op. cit.*, 12.

und theologisch-dogmatischen Fragen ab, so bleiben die johanneischen Berichte als Meisterwerke der Erzählkunst, als Beschreibungen von „Begegnungen“ nicht selten. Jesus begegnet seinen zukünftigen Jüngern (Andreas, Petrus, Philippus). Er begegnet dem Ratsherrn Nikodemus, der Ehebrecherin, dem Blindgeborenen. Ein hervorragendes Stück geschilderter Begegnung liegt in Joh 4 vor: Die Begegnung mit der Frau am Brunnen. Jenes Zusammentreffen ist zunächst von Erstaunen gekennzeichnet — Verwunderung von seiten der Frau darüber, daß ein Jude mit Samaritern verkehrt (4, 9). Die Verwunderung steigert sich, als Jesus der Samariterin alles sagt, was sie getan hat (4, 10 ff.). Sie wird zur unmittelbaren Erfahrung, zur Glaubensevidenz, daß jener der Messias sei (4, 39). Die Erfahrung leitet unmittelbar über zum Handeln: Die Frau wird zur Zeugin, und die Menschen glauben (4, 39). Die Trias Begegnung-Erfahrung-Handeln ist hier in äußerst plastischer Weise gezeichnet. Sie begegnet in der Literatur aller Völker und aller Zeiten auf Schritt und Tritt. Allein dies ist schon ein Beweis, daß es sich bei „Begegnung“ um eine *anthropologische Grundkategorie* handelt.

Begegnung und Divinum

Was „menschlicher Grundbestand“ ist, kann dort nicht fehlen, wo sich Mensch und Gott gegenüber treten. Tatsächlich läßt sich bereits der umfassende Grundvorgang jenes Zusammenkommens — was die Theologie „Offenbarung“ nennt — als „Begegnung“ charakterisieren. Ganz in diesem Sinn beschreibt das Zweite Vatikanische Konzil die Offenbarung als personales Geschehen von einzigartiger Intensität: In der Offenbarung „redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde, und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“⁶. Wer um den Modernismusstreit innerhalb der katholischen Theologie weiß, den wird nicht verwundern, daß in einem offiziellen, lehramtlichen Text der Erfahrungsbegriff nicht zum Tragen kommt. Gleichwohl wäre es falsch, „Erfahrung“ als etwas anzusehen, was im Offenbarungsgeschehen keinen Platz hat. Jener unmittelbar-rezeptive Eindruck, den man gemeinhin Erfahrung nennt, ist geradezu konstitutiv für den Begegnungsvorgang „Offenbarung“: Gott gibt sich dem Menschen in gewisser Weise selbst, kategorial vermittelt im Wort von Schrift, Tradition, Verkündigung und im Zeugnis überhaupt. Offenbarung erfolgt um des Heiles des Menschen willen⁶. Diese Teilhabe an Gott, das neue Sein in Gott, bedeutet selbstverständlich ein neues Handeln. Nach vielen Richtungen hin und immer neu wird dieses neue Handeln von Paulus artikuliert. Vgl. z. B. Kol 3, 12 f.:

⁶ Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“, I, 2.

⁶ An einer Stelle der Offenbarungskonstitution ist die Erfahrung direkt genannt: „Dei Verbum“, I, 8. Dort ist die Rede vom Fortschritt in der Überlieferung, gekennzeichnet (auch) durch die Einsicht in „geistliche Dinge“, die „erfahren“ werden („experiuntur“).

„Zieheth als Erwählte, Heilige und Geliebte Gottes an: barmherzige Liebe, Güte, Demut, Sanftmut, Langmut, Geduld, Wohlwollen.“

Die Offenbarung findet in Jesus Christus ihre Vollendung und Fülle (vgl. „Dei Verbum“ I, 2: „Plenitudo totius revelationis“). In unserer Terminologie läßt sich so sagen: Christus ist die höchstmögliche Begegnung zwischen Gott und Mensch. Die Verbindung der beiden Naturen in einer Person, von der die klassische Theologie redet, ist unüberbietbare (und so nicht wiederholbare!) Form von Begegnung zwischen Gott und Mensch. —

Sehen wir vom Offenbarungsgeschehen als solchem ab, so bleibt doch der Erfahrungsbegriff besonders geeignet, das Wirken Gottes in den verschiedensten Dimensionen zu beschreiben. Sehr deutlich gilt dies für die Sakramente, die Eucharistie in ganz besonderer Weise. Sie ist nach der Art einer besonders intensiven Begegnung unter Menschen zu verstehen. „Der Mensch drückt seine innerste Wirklichkeit, seine tiefsten Intentionen und Gefühle, also gerade auch seine Liebe, in leiblichen Zeichen und Gesten aus: z. B. im Lächeln, im Tanz, im Händedruck, in der Umarmung, im Kuß, im Mahl usw. In diesen Gesten ist menschliche Liebe wirklich anwesend, ohne diese Zeichen wäre sie gar nicht wirklich; denn es gibt keine reine, leiblose Innerlichkeit für den Menschen. In dieser Ebene der personalen Zeichen liegt die Gegenwart des auferstandenen Christus in den sichtbaren, leiblichen Gaben Brot und Wein: es ist eine personale Gegenwart, die der liebende Herr uns in diesen Zeichen ganz real gewährt, nicht aber eine sachlich dinghafte Gegenwart⁷.“ Die Glaubensevidenz dieser intensiven *Begegnung* darf als *Glaubenserfahrung* bezeichnet werden. Daß sie *neues Handeln* im Gefolge haben muß, läßt sich wiederum an paulinischer Paränese mit besonderer Deutlichkeit ablesen. Die eucharistischen Aussagen des Paulus stehen durchweg in paränetischem Kontext.

Dazu sei noch auf die Kirche selbst verwiesen, die theologisch als Ur- und Wurzelsakrament gedeutet werden darf. Sie ist dies, weil sie die Vereinigung der Menschheit mit Gott sowie die Einheit der ganzen Menschheit bezeichnet und bewerkstelligt⁸. Es ließe sich auch für diesen Komplex zeigen, daß und wie man auch hier von „Begegnung“ reden kann. Wichtig ist über das bereits Gesagte hinaus, daß hier die soziale Dimension in den Blick rückt: Es geht nicht nur um die Begegnung zwischen Gott und Mensch, sondern um die Begegnung zwischen Gott und Menschen bzw. zwischen Menschen untereinander.

Begegnung und Theologie

Theologie ist, ganz allgemein ausgedrückt, jene Wissenschaft, die es mit der Größe „Gott“ zu tun hat. Dies meint nicht ein Nachdenken über Gott „an sich“,

⁷ M. KEHL, Eucharistie als Begegnung, in: Theol. Akademie 12 (Hrsg. J. BEUTLER u. O. SEMMELROTH), Fm 1976, 27—42 (Zitat 40 f.).

⁸ Vgl. die Kirchenkonstitution „Lumen gentium“, I, 1.

sondern über Gott, insofern er auf den Menschen zugeht und ihn in seiner Wirklichkeit immer schon bestimmt. Deshalb ist Theologie Rede vom Menschen — formal zwar theozentrisch, material aber anthropozentrisch. Wenn „Begegnung“ eine zentrale anthropologische Grundkategorie darstellt und gleichzeitig sehr geeignet erscheint, das Tun Gottes am Menschen zu beschreiben, dann handelt es sich auch um eine zentrale *theologische* Kategorie. Dies sei — in diesem Rahmen selbstverständlich ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit — an drei Schwerpunkten theologischen Bemühens gezeigt. An jedem dieser Schwerpunkte taucht die dreigefächerte Begegnungsstruktur neu auf.

Theologie ist *Gespräch*. Das Urbild dieses Gesprächs könnte man in der Emmausperikope sehen. „Und während sie redeten und ihre Meinungen austauschten, kam Jesus dazu und ging mit ihnen“ (Lk 24, 15). Es ist eine theoretisch festgehaltene, aber nicht immer realisierte Selbstverständlichkeit, daß die Theologie — trotz, oder vielleicht gerade wegen ihrer fortschreitenden Spezialisierung — des Gespräches bedarf. Nur so kann es zu echter Begegnung mit dem „Gegenstand“ der Theologie kommen, Gestalt und Geschichte Jesu Christi. Theologie ist, so besehen, nicht nur Auseinandersetzung um Worte und mit Worten, sondern ist aktives Hören auf und Erfahrung im Umgang mit diese(r) Gestalt, dieser Sache: „Und Jesus legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der ganzen Schrift über ihn geschrieben steht“ (Lk 24, 47). Die Erfahrung Jesu und seiner Sache — dies ist die bleibende Quintessenz, auf welche es hier ankommt — geschieht im Gespräch. Diese Erfahrung motiviert zum Handeln, zu Zeugnis und Mission zunächst (24, 35), dann auch in der Heilspredigt zur Vergebung der Sünden (24, 47). Der Gesamtvorgang jenes Gesprächs, der diese drei Elemente einschließt, läßt sich auch als „Begegnung“ bezeichnen.

Theologie ist ferner, wie in den letzten Jahren immer mehr und neu herausgearbeitet wurde, *Hermeneutik*. Sie ist es im dreifachen Sinn der Urbedeutung des zugrundeliegenden, griechischen Begriffs: Sie formuliert Aussagen. Ihre Arbeit besteht darin, über Gott und seine Geschichte mit den Menschen in verantwortlicher, den jeweiligen wissenschaftlichen Ansprüchen genügender Weise geordnete Aussagen zu machen. Dies setzt Vorgänge der Auslegung voraus, bei denen alle Bedingungen und Voraussetzungen eine Rolle spielen, welche von der Hermeneutik erarbeitet werden. Auslegung impliziert vielfach Übersetzung. Dabei ist in erster Linie — wenn auch nicht ausschließlich — an die Übertragung aus einer Sprache in die andere zu denken. Wie sehr die Theologie schon von ihren Quellen her (Schrift, die vielfältigen Zeugnisse der Tradition usw.) mit Verstehensfragen zu tun hat, welche sich zum Teil als Übersetzungsfragen artikulieren, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Bei allen diesen hermeneutischen Konkretisierungen handelt es sich letztlich um Begegnung mit Wegbereitern heutiger Theologie, ob dies nun in einem weiteren Sinn (die Evangelisten, die Väter) oder in einem engeren gedacht ist. „Die Zuordnung der Thematik

von heute mit den theologischen Wegbereitern von gestern ist ein Dienst an der heute zu bedenkenden Sache — im Sinne der umfassenden Betrachtung, der Erhellung, der Anregung, der Vertiefung⁹.“ Was H. Fries/J. Finsterhölzl hier im Blick auf das neunzehnte Jahrhundert sagen, läßt sich unbedenklich auf die Arbeit der gesamten Theologie ausdehnen und als notwendige Dimension der Theologie verstehen. Damit rückt Theologie in das Feld personaler Begegnung, hat die Kategorien von „Erfahrung“ und „neuem Handeln“ selbstredend bei sich.

Dieser letzte Punkt führt zu einer dritten Aussage über Theologie. Die interdisziplinäre Diskussion der letzten Jahre hat etwas erarbeitet, was wesentlich zur Theologie gehört: Will diese Wissenschaft sein, so muß sie sich der in ihr liegenden Verzahnung von *Interesse und Erkenntnis* bewußt werden. Das heißt nicht nur, daß faktische Abhängigkeiten von gesellschaftlichen Gruppen und Vorgängen erkannt werden. Es heißt auch, daß eine praktisch-kritische Anwendung dieser Verbindung die Theologie unmittelbar zu Praxisimpulsen führt, sowohl im Blick auf den einzelnen als auch im Blick auf die Gesellschaft bzw. gesellschaftliche Gruppen. Wo in solcher Weise der handelnde Mensch im Blick ist, läßt sich die Kategorie der Begegnung in mehrfacher Weise anwenden, wie in Einzelschritten gezeigt werden könnte.

Schlußanmerkung

Dem Leser wird das Aperçuhafte der vorstehenden Überlegungen bewußt geworden sein, Überlegungen, die nicht eigentlich in aller Strenge systematisch sein wollten. Es ging uns darum, die Kategorie der „Begegnung“ durch einige — auswechselbare — Gedankengänge und Beispiele zu erhellen. Die große Linie wird deutlich geworden sein, und ebenso das Anliegen: Zu zeigen, daß jene Kategorie sehr geeignet ist, die Offenbarung, zentrale Inhalte der Offenbarung und die Aufgabe der Theologie selbst zu beschreiben. Wenn es einem zeitgenössischen Theologen gelungen ist, dies in vielfältiger Weise zu zeigen, dann ist es Heinrich Fries in München. Dem Glückwunsch, welcher dieser bescheidene Beitrag sein möchte, werden sich viele Leser seiner Bücher und Aufsätze sowie Hörer seiner Vorlesungen und Vorträge gerne anschließen.

⁹ H. FRIES — J. FINSTERHÖLZL, *Wegbereiter heutiger Theologie*, Bd. 1 (E. KELLER — J. B. HIRSCHER), Graz—Wien—Köln 1969, 12 (Vorwort der Herausgeber).

Neutestamentliche Grundlagen einer christlichen Ethik¹

Helmut Juros und Tadeusz Styczen haben in einem für den deutschen Sprachraum sehr wichtigen Überblick über die ethische Diskussion in Polen² auf die unterschiedlichen Voraussetzungen hingewiesen, unter denen das Problem in ihrem Lande erörtert wird. Große Bedeutung hat das Bemühen um eine autonome Ethik gewonnen, welche bei der sittlichen Erfahrung ansetzt und induktiv zu einem personal geprägten Humanismus vorstoßen möchte. Daneben versucht eine philosophische Ethik, die alte polnische Traditionen weiterführt, sich den prinzipiellen Sinnfragen im Zusammenhang mit dem sittlichen Handeln des Menschen zu stellen, was notwendigerweise eine Erörterung über das Wesen des Menschen impliziert. Die Antwort des Philosophen muß jedoch offen bleiben, wo die Frage nach dem Absoluten aufbricht; deshalb geht es einer Ethik, die inhaltlich auf die Offenbarung als entscheidende Informationsquelle über den Menschen bezogen ist, um eine spezifisch christliche Lehre vom menschlichen Handeln, die ihrerseits die Problemstellungen der anderen Richtungen aufnimmt und weiterführt.

Ich kann zu diesen Erörterungen nicht im einzelnen Stellung nehmen, will vielmehr als Exeget in einigen Hauptlinien darlegen, was nach grundlegenden Aussagen des Neuen Testaments für eine spezifisch christliche Ethik wesentlich ist. Dabei hoffe ich, prinzipielle Fragen jener Diskussion wenigstens zu berühren.

I.

Ist das Grundprinzip einer an der sittlichen Erfahrung orientierten autonomen Ethik das „Postulat der Affirmation einer Person durch die andere“ und insofern die „personale Würde des Menschen“³, dann wird man zunächst feststellen können, daß dieses Grundprinzip in der Botschaft Jesu in einer besonders eindeutigen und klaren Weise herausgestellt ist.

¹ Gastvorlesung, gehalten am 26. 10. 1976 in Warschau (Akademie für Katholische Theologie), am 27. 10. in Lublin (Katholische Universität), am 28. 10. in Krakau (Päpstliche Theologische Fakultät) und am 29. 10. in Bagno bei Breslau (Phil.-Theol. Hochschule der Salvatorianer). Die Einladung nach Polen erfolgte im Rahmen des Professoren austauschs zwischen dem Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz und polnischen katholisch-theologischen Fakultäten. Ich bin dankbar, daß ich als evangelischer Theologe über die Grenzen meiner Heimat hinaus in einem überwiegend katholischen Land ökumenische Verbundenheit erfahren durfte. — Der Vortragscharakter ist bewußt beibehalten; außer den Anmerkungen sind nur wenige Sätze ergänzt.

² H. JUROS — T. STYCZEN, Methodologische Ansätze ethischen Denkens und ihre Folgen für die theologische Ethik (Bericht über Ethik in Polen), in: Theologische Berichte 4 (Zürich 1974) S. 89—108.

³ JUROS-STYCZEN, a. a. O. S. 95.

Wie das *Gleichnis vom barmherzigen Samariter* Lk 10, 29—37 erkennen läßt, geht es hierbei für Jesus auch nicht einseitig um das Verhalten eines sittlich handelnden Menschen selbst, sondern darum, daß durch ein solches Handeln ein gegenseitiges personales Verhältnis gestiftet wird. Gerade darin hat ja die überraschende abschließende Frage Jesu ihren Sinn: „Wer von diesen dreien ist dem unter die Mörder Gefallenen der Nächste gewesen?“ Sie weist darauf hin, daß derjenige, der einem Notleidenden als seinem „Nächsten“ geholfen hat, seinerseits zum „Nächsten“ geworden ist⁴. Anders ausgedrückt: daß derjenige, der die personale Würde des Hilflosen ernst nimmt, seine eigene personale Würde und Menschlichkeit gewinnt, die in dem Zusammengehörigkeitsbewußtsein beider beschlossen ist.

Das Samaritergleichnis steht in Lk 10 in unmittelbarer Verbindung mit dem *Doppelgebot der Liebe* (10, 25—28), das für Jesu Verkündigen und Wirken zentrale Bedeutung hat. Die lukanische Fassung des Textes, nach der Jesus den gesetzeskundigen Juden fragt, was im alttestamentlichen Gesetz geschrieben steht, und worauf jener mit dem Doppelgebot antwortet, erinnert daran, daß die Aussagen selbst nicht genuin jesuanisch sind. Es handelt sich ja um Zitate aus dem Alten Testament⁵. Aber auch für deren Zusammenstellung gibt es gewisse Vorformen; denn auf die Frage nach der Mitte oder dem Wesentlichen im Gesetz konnten jüdische Schriftgelehrte jener Zeit ähnlich antworten⁶. Darüber hinaus gibt es für das Gebot der Nächstenliebe auch Parallelen in der heidnischen Umwelt, wie am deutlichsten die sogenannte „Goldene Regel“ zeigt (Mt 7, 12 par)⁷. Die für Jesu Ethik so wesentliche Aussage über die Liebe zu Gott und den Nächsten läßt also durchaus Bezüge zur alttestamentlich-jüdischen und zur außer-biblischen Sittlichkeit erkennen.

⁴ Zwischen Lk 10, 29 und 10, 36, den Rahmenversen des Samaritergleichnisses, geht es nicht um eine Verschiebung der Pointe, die traditions- oder redaktionsgeschichtlich erklärt werden müßte, sondern — auf der Ebene der einheitlich von Lukas übernommenen Erzählung — um einen korrelativen Doppelaspekt. Vgl. dazu G. EICHHOLZ, *Gleichnisse der Evangelien*, München 1971, S. 148 ff., bes. S. 174 f.

⁵ Dt 6, (4) 5; Lev 19, 18.

⁶ Auch wenn die Belege nicht häufig und Zusammenfassungen der Tora für jüdisches Denken nicht unbedingt typisch sind, hat es sie doch gegeben. Dies betrifft vor allem die Verwendung von Lev 19, 18 bei R. Hillel und R. Aqiba. Die Zitatenskombination Dt 6, 5 und Lev 19, 18 ist nicht nachgewiesen, immerhin kommen einige Aussagen inhaltlich dem sehr nahe, z. B. Jub 36, 1—11; SiphreDt zu 32, 29 und Stellen in Test XII sowie bei Philo. Vgl. dazu CHR. BURCHARD, *Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung*, in: *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Festschrift für J. Jeremias), Göttingen 1970, S. 39—62, dort S. 52 f., 55 f.

⁷ Vgl. dazu das vorzügliche Buch des klassischen Philologen A. DIHLE, *Die Goldene Regel*, Göttingen 1962, bes. S. 80 ff.

Dennoch ist es nicht zufällig, daß in den beiden Paralleltexten Mk 12, 28—34 und Mt 22, 34—40 Jesus selbst dieses Doppelgebot spricht und in bewußtem Gegensatz zur jüdischen Gesetzesauffassung formuliert⁸. Dabei spielt zweifellos eine wichtige Rolle, daß er beim Gebot der Nächstenliebe nicht mehr wie im alttestamentlich-jüdischen Verständnis zwischen dem „Nächsten“ und dem „Feind“ unterscheidet, sondern beide gerade gleichsetzt⁹. Wahre Nächstenliebe erweist sich eben erst dort, wo das Menschsein des Feindes und die Verantwortung gegenüber dessen personaler Würde wahrgenommen wird. Nirgendwo ist dies so unmißverständlich ausgesprochen wie in Mt 5, 39—48 bzw. Lk 6, 27—36.

Aber auch die Verbindung mit dem Gebot der Liebe zu Gott, das für den Juden Bestandteil des täglich mehrmals zitierten Schema ist, steht für Jesus unter einem besonderen Vorzeichen: es geht für ihn nicht nur um den Gott Israels, es geht zugleich, ja vor allem um den Gott, der sich jetzt mit der von Jesus verkündigten anbrechenden Gottesherrschaft als Retter und Helfer aller Menschen erweist, auch wenn dieses Heilshandeln unter den „verlorenen Schafen Israels“ einsetzt¹⁰.

Schon von hier aus wird deutlich, daß das Doppelgebot der Liebe für Jesus eine Bedeutung hat wie nirgends im Alten Testament oder in jüdischer Tradition. Denn es geht keinesfalls nur um eine Zusammenfassung der Tora und um einen Hinweis auf deren wichtigste Inhalte. Vielmehr haben die beiden Gebote durch Jesu Botschaft eine neue, sehr viel umfassendere Bedeutung erhalten; und ihre Verknüpfung hat eine prinzipielle Funktion, weswegen das Liebesgebot nun auch zur kritischen Norm gegenüber dem alttestamentlichen Gesetz wird¹¹.

⁸ Die Frage, welches die ursprüngliche Fassung der Erzählung sein könnte oder ob diese rekonstruierbar sei, ist m. E. nur so zu beantworten, daß alle drei Fassungen in der uns vorliegenden Gestalt sekundär und voneinander unabhängig sind; sie verweisen allerdings auf eine gemeinsame ursprüngliche Grundlage, die jedoch nicht mehr im genauen Wortlaut eruierbar ist. Zweifellos entspricht das Doppelgebot, wie andere Texte der Jesusüberlieferung erkennen lassen, der „ipsissima intentio Jesu“ (Thüsing). R. H. FULLER, Das Doppelgebot der Liebe, in: Jesus Christus in Historie und Theologie (Festschrift für H. Conzelmann), Tübingen 1975, S. 317—329, bemüht sich, aus Mt und Lk eine nicht-markinische Tradition mit semitischen Spracheigentümlichkeiten wiederzugewinnen; G. BORNKAMM, Das Doppelgebot der Liebe, in: DERS., Geschichte und Glaube I, München 1968, S. 37—45, rechnet in seinem wichtigen Aufsatz zur Markus-Fassung damit, daß Mt und Lk eine „ältere Textgestalt vor sich hatten, bei der die apologetische Abzweckung noch fehlte“ (S. 44).

⁹ „Feind“ meint, wie Lk 10, 29—37 zeigt, nicht primär den individuellen, sondern den religiösen Feind, den man nach der in Mt 5, 43 zitierten Überlieferung „hassen“ soll. Vgl. dazu G. SCHNEIDER, Die Neuheit der christlichen Nächstenliebe, TrThZ 82 (1973) S. 257—275.

¹⁰ Bezeichnend dafür sind Erzählungen wie Mk 7, 24—30 / Mt 15, 21—28 und Mt 8, 5—13 / Lk 7, 1—10.

¹¹ Für jüdische Tradition gilt dies an keiner Stelle; eine Zusammenfassung der Tora kann nur die Funktion haben, zur ganzen Tora hinzuführen.

Die Tragweite des Doppelgebots und dessen ethische Relevanz werden deshalb erst voll erkennbar, wenn man das damit verbundene *Verständnis des alttestamentlichen Gesetzes* beachtet. Jesu Auseinandersetzungen mit den Repräsentanten seines jüdischen Volkes und seine Verurteilung zum Tod sind entscheidend dadurch verursacht gewesen, daß er im Gegensatz zu aller jüdischen Überlieferung die autoritative Struktur der Tora nicht mehr anerkannte. Denn was die verschiedenen Gruppen des damaligen Judentums bei vielen sachlichen Differenzen einte, war die Auffassung von der absoluten Verbindlichkeit des Gesetzes im Pentateuch. Für Jesus war das alttestamentliche Gesetz zwar keineswegs überholt oder abgetan, aber es war prinzipiell hinterfragbar und korrigierbar¹².

Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5, 21—48 par), die Streitgespräche über Rein und Unrein (Mk 7, 1—13. 15 par) sowie über die Ehescheidung (Mk 10, 1—9 par) zeigen eindeutig, daß Jesus den Wortlaut der Tora nicht als vorgegebene unantastbare Größe ansieht. Es geht dabei nicht bloß, wie gelegentlich behauptet wird, um Fragen der Auslegung des Gesetzes. Zwar wird in Mk 7, 7 f. die „Überlieferung der Menschen“ unmißverständlich vom Willen Gottes abgehoben und verworfen. Aber „Überlieferung der Menschen“ gibt es für Jesus nicht erst in der Auslegungstradition, sondern auch innerhalb der Tora selbst. Schon Mose hat nach Mk 10, 5 „um eurer Herzenshärte willen“ Konzessionen gemacht, die dem ursprünglichen Willen Gottes widersprechen¹³.

Doch selbst eine inneralttestamentliche Unterscheidung von ursprünglicher Tradition, wie sie etwa im Dekalog vorliegt, und jüngeren, stärker auf die konkrete Situation des Volkes Israel Rücksicht nehmenden Weiterführungen genügt nicht. Auch Gebote des Dekalogs werden in der Bergpredigt neu gefaßt; und ein Satz wie Mk 7, 15 mit seiner Kritik an aller äußeren Reinheit impliziert eine fundamentale Neuorientierung hinsichtlich der kultischen Praxis und zielt auf die innere Einheit von Gottesdienst und Ethos¹⁴.

Wenn Jesus in dem Streitgespräch über die Ehescheidung auf das verweist, was „von Anfang der Schöpfung an“ Gültigkeit hat (Mk 10, 6), zeigt sich zudem die für ihn charakteristische *Einheit von Protologie und Eschatologie*. Die alttestamentliche Tora, so sehr darin Gottes Wille zum Ausdruck kommt, ist das Gesetz für die Zeit der Sünde. Mit Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft wird den Menschen Vergebung zuteil und sie dürfen aus der Vergebung

¹² Entscheidend war für ihn, daß der Wille Gottes in der Tora Ausdruck gefunden hat; aber dieser ist nicht einfach mit der Tora identisch.

¹³ Diese Kritik an der Tora — wozu auch der provokative Sabbatbruch gehörte — war neben dem Anspruch, im Namen Gottes Sünden vergeben zu können, der entscheidende Anlaß für das Vorgehen des Synhedriums gegen Jesus und für seine Hinrichtung.

¹⁴ Zu Mk 7, 15 vgl. E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus, in DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, S. 187—214, dort S. 207 f.

leben¹⁵. Darum gilt der ursprüngliche und uneingeschränkte Wille Gottes. Hierin ist Jesu Kritik am alttestamentlichen Gesetz begründet, und das Doppelgebot der Liebe ist Ausdruck für seine im Licht des eschatologischen Geschehens stehende Weisung zum rechten menschlichen Leben und Handeln.

Im Liebesgebot wird das Menschsein eines jeden Menschen deshalb so ernst genommen, weil es im Gottsein Gottes, das in seinem Heilshandeln erfahrbar wird, begründet liegt und darauf stets bezogen bleibt.

II.

Es fällt auf, daß das Gebot der Liebe im Neuen Testament außerhalb der Evangelien nicht mehr ausdrücklich als Doppelgebot der Liebe zu Gott und den Nächsten aufgegriffen wird. Das ist um so verwunderlicher, als sich die neutestamentlichen Briefe durchaus um das Problem einer christlichen Ethik bemühen und dabei auf Jesu eigener Botschaft aufbauen.

Weitgehend stoßen wir nur auf das wiederum verselbständigte Gebot der Nächstenliebe¹⁶. Daneben gibt es einige, aber insgesamt doch relativ wenige Aussagen über die Liebe zu Gott bzw. über diejenigen, die Gott lieben¹⁷. Aber fast durchgängig wird jetzt auf das widerfahrene Erbarmen Gottes hingewiesen, wie das etwa zu Beginn der Ermahnungen von Röm 12 geschieht. Oder es wird ausdrücklich von der „*Liebe Gottes*“ gesprochen, die uns zuteil geworden und nach Röm 5, 5 in unsere Herzen ausgegossen ist.

In einer sehr eindrucksvollen Weise ist von der Liebe Gottes in 1 Joh 4, 7—21 die Rede, der einzigen Stelle in den neutestamentlichen Briefen, wo das Doppelgebot der Liebe vorausgesetzt ist, ohne daß es direkt zitiert wird. In diesem Textabschnitt wird ausgeführt: Gott offenbart seine Liebe zu uns, indem er seinen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn Leben und Sühne für unsere Sünden haben (V. 7—10). Aus dieser Liebe Gottes erwächst die gegenseitige Liebe: „Wenn Gott uns so geliebt hat, müssen auch wir uns gegenseitig lieben“ (V. 11). Gerade dadurch kommt seine Liebe zu uns „zur Vollendung“, d. h.: auf diesem Wege erreicht sie ihr wahres und eigentliches Ziel. Wir, die wir Gott selbst niemals sehen können — ein in den johanneischen Schriften häufig hervorgehobenes Motiv —, sollen auf diese Weise die in Christus erfahrene Liebe

¹⁵ Vgl. Mk 2, 5—7 parr; Lk 7,48; Mt 18, 23—35.

¹⁶ Es sei lediglich verwiesen auf Röm 13,9; Gal 5,14; Jak 2,8; aber auch auf Joh 13,34. Das Doppelgebot begegnet in alter Überlieferung nur noch Did 1, 2.

¹⁷ 1 Kor 8, 3; Röm 8, 28; Jak 1, 12; 1 Joh passim.

Gottes konkret weitergeben (V. 12). Wer so „in der Liebe bleibt“, der „bleibt in Gott“ und — „liebt Gott“ (V. 16b—21)¹⁸.

Was bedeutet dies? Das sittliche Verhalten des Menschen soll gleichsam „eingebunden“ werden in eine Bewegung, die von Gott ausgeht und auf Gott hinführt. Das heißt nicht, daß sittliches Handeln überhaupt nur so möglich wäre, aber es erhält durch diesen Zusammenhang seine spezifische Gestalt: es wird Ausdruck einer aus letzten Voraussetzungen sich uns erschließenden und auf alle Kreatur ausgerichteten Liebe, und es will die anderen Menschen in eine das Menschsein transzendierende Wirklichkeit einbeziehen. Nur so verwirklicht sich daher auch die Liebe des Menschen zu Gott, ohne daß damit die Liebe zum Nächsten mit der Liebe zu Gott gleichgesetzt wäre¹⁹; wohl aber ist sie deren Prüfstein.

Fragen wir nach den Gründen, warum das Doppelgebot der Liebe in urchristlicher Zeit außerhalb der Evangelientradition so stark zurückgetreten ist, so kann man feststellen, daß das Thema der Liebe zu Gott in nachösterlicher Zeit weitgehend von den Aussagen über den *Glauben an Gott* übernommen worden ist. Das hat eine doppelte Bedeutung: Einmal ist damit jene fundamentale Bindung in Vertrauen und Hoffen unmißverständlicher zum Ausdruck gebracht als mit der Aussage über das Lieben Gottes, die auch in einem nomistischen oder rituell-kultischen Sinn interpretiert werden konnte²⁰. Entscheidend ist ja nach 1 Joh 4, 16 das „Bleiben“ in der Liebe Gottes, das sich in der Haltung des Glaubens ausdrückt. Sodann ist gerade der Glaubensbegriff geeignet gewesen, die für die Zuwendung Gottes und die Sündenvergebung konstitutive christologische Komponente einzubeziehen²¹. Denn der Glaube an Gott ist zugleich Glaube an den, den er gesandt hat. Oder umgekehrt: Der Glaube an Jesus Christus ist Glaube an den, in dessen Person und Wirken Gottes Heilstat konkret Ereignis geworden ist.

Damit ist aber noch nicht alles gesagt: Ein sittliches Verhalten, das aus dieser Wurzel der Liebe Gottes erwächst, steht in unlösbarer Beziehung zu einer *Erkenntnis über das Wesen des Menschen*, bei der das Wissen um Sünde und Sündenvergebung eine ausschlaggebende Rolle spielt. Zu den Grundelementen einer christlichen Ethik gehört es, daß die Wirklichkeit des Bösen weder übersehen oder verharmlost wird noch daß sie auf die äußeren Umstände und gesellschaftlichen Bedingungen menschlichen Lebens verlagert wird. Sünde wird damit nicht einfach nur individualistisch verstanden. Sie ist für das Neue Testament eine universale Macht, die sich in vielerlei Form, natürlich auch in sozialen Ge-

¹⁸ Zu 1 Joh 4, 7—21 vgl. im einzelnen R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (HThK XIII/3), Freiburg i. B. 1965, S. 227 ff.

¹⁹ So z. B. H. BRAUN, *Jesus*, Stuttgart 1969, S. 162 ff.

²⁰ Das entspricht alttestamentlicher Tradition: Im Deuteronomium selbst wird 6, 4 f. regelmäßig so interpretiert, daß die „Gebote Jahwes“ zu „bewahren“ bzw. zu „halten“ sind; vgl. 7, 9; 10, 12 f. u. ö.

²¹ Vgl. dazu R. BULTMANN, *Art. πιστεύω* etc., *ThWNT* VI, Stuttgart 1959, S. 209 ff.

gebenheiten, manifestieren kann, die aber keinesfalls nur in äußeren Lebensbedingungen und vordergründig erfassbaren Tatbeständen beruht. Von der Sünde als Macht ist der Einzelmensch wie die menschliche Gemeinschaft zutiefst betroffen und im Innersten erfaßt²². Sündenvergebung bedeutet daher, daß für jeden einzelnen diese überindividuelle Verflochtenheit in die Macht des Bösen durchbrochen wird und damit eine in Gott selbst verankerte Liebe wirksam werden kann²³.

Dies besagt, daß das Wissen um das alte und das neue Menschsein eine entscheidende Bedeutung hat. Die neutestamentliche Botschaft als Evangelium zielt auf die *Erneuerung des Menschen*²⁴. Im Glauben wird dies angenommen und festgehalten, in der Taufe gültig zugeeignet und auf Grund der Gabe des Geistes erwächst daraus die Kraft zum rechten Handeln²⁵.

Hieraus folgt, daß Verständnis und Praxis der Liebe zum Nächsten nicht nur die anthropologische Dimension von Sündenverfallenheit und Erneuerung umgreift, sondern daß die soteriologische Komponente dabei unaufgebbar ist. In diesem Sachverhalt beruht für die neutestamentliche Ethik der enge *Zusammenhang von Glaube und Liebe*. Paulus hat hierfür in Gal 5, 6 eine einzigartige Definition geschaffen: Es geht um den „Glauben, der in der Liebe wirksam ist“. Und das besagt zugleich: Es geht um eine Liebe, die aus dem lebendigen Glauben ihre Kraft erhält, ihn konkret verwirklicht und bezeugt.

III.

Im Schlußteil wenden wir uns dem Gebot der Liebe zum Nächsten in den neutestamentlichen Briefen zu. Wenn an wichtigen Stellen wie Röm 13, 8—10 oder Gal 5, 14 die *Liebe als des Gesetzes Erfüllung* bezeichnet wird, dann besagt das nicht nur, daß jede positivistische oder legalistische Auffassung des Alten Testaments abgetan ist, sondern es besagt vor allem, daß dieses Gesetz erst durch die aus dem Glauben erwachsende Liebe tatsächlich erfüllt werden kann²⁶.

²² Zur neutestamentlichen Anthropologie sei verwiesen auf W. G. KÜMMEL, Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament (ThBüch 53), München 1974, bes. S. 14 ff., 161 ff.

²³ Vergebung der Sünden ist konstitutives Element der Botschaft des Evangeliums. Wie Jesus selbst Sündenvergebung zugesprochen hat (vgl. Anm. 15), so hat er seine Jünger damit bevollmächtigt (Mt 16, 19; 18, 18; Joh 20, 21—23). Gegenüber der fundamentalen Befreiung aus der Macht der Sünde ist die Vergebung bei erneutem Sündigen ein spezielles Problem (vgl. 1 Joh 1, 6—2, 2; auch Mt 18, 18 im jetzigen Kontext).

²⁴ Vgl. nur 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15 f.; Jak 1, 17 f.; 1 Petr 1, 23; 2, 2.

²⁵ Sehr bezeichnend ist die enge Verklammerung der paränetischen Aussagen mit der Tauftradition in Röm 6, 3—11. 12—23; 1 Petr 1, 22 ff.; 2, 11 ff. u. ö. Zur Verbindung von Paränese und Geistaussagen vgl. Gal 5, 16 ff.

²⁶ Das hat Paulus in Röm 7, 7—24 und 7, 25—8, 2 dargelegt; Röm 8, 2 bereitet die Aussage von 13, 8—10 vor. Vgl. dazu meinen Aufsatz: Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief, ZNW 67 (1976) S. 29—63, bes. S. 43 ff., 47 ff. 51.

Die alttestamentlichen Gebote haben darum jetzt eine andere Funktion: Sie sind nicht mehr das Mittel, durch das man auf dem Wege korrekter formaler Befolgung den Willen Gottes zu erfüllen sucht, sondern sie sind das grundlegende Material, anhand dessen verantwortliche Liebe im Sinne von Röm 12, 2 zu prüfen und zu beurteilen hat, was im Einzelfall das Rechte und Notwendige ist²⁷. Das bedeutet, daß Gebote nun entweder so etwas wie Grenzsteine darstellen, die keinesfalls überschritten werden dürfen, wenn man nicht dem Willen Gottes untreu werden und dem Nächsten wahre Liebe schuldig bleiben will; hierbei spielt vor allem die zweite Tafel des Dekalogs eine Rolle²⁸. Oder die Gebote sind so etwas wie Wegweiser, können allerdings auch — um im Bild zu bleiben — Wegweiser für zurückliegende Wegstrecken sein und deshalb keine Bedeutung mehr für die Gegenwart besitzen; das gilt für viele Bestimmungen über das staatliche Leben Israels oder über die Kultordnung des Jerusalemer Tempels²⁹.

Erfüllung des Gesetzes ist die Liebe zum Nächsten allerdings noch in einem anderen Sinn: Es fällt auf, daß als Material, das eine Prüfung und Entscheidung über den Willen Gottes ermöglichen soll, keineswegs nur alttestamentliche oder aus jüdischer Überlieferung stammende Weisungen aufgegriffen werden. Die paränetischen Teile des Neuen Testaments, die bekanntlich keine aktuelle, sondern usuelle Ermahnung enthalten, zeigen auch einen starken Einfluß seitens der hellenistischen Tradition. Am deutlichsten ist das in *Phil* 4, 8 f.: „Was immer wahrhaft, edel, recht, was lauter, liebenswert, ansprechend ist, alles, was Tugend heißt und lobenswert ist, darauf seid bedacht!“ Dies ist, um bei Paulus zu bleiben, darin begründet, daß die Heiden nach Röm 2, 14 f. durchaus eine gewisse Kenntnis des Willens Gottes haben, weil ihnen das Gesetz ins Herz geschrieben ist. Aber diese Tradition unterliegt ebenso, ja erst recht der Prüfung und Kritik, wie dies für den breiten Strom alttestamentlich-jüdischer Gesetzesüberlieferung gilt³⁰.

Paulus zeigt damit, daß ethische Weisung nicht bloß aus der geheiligten Überlieferung vorgegebener Texte gewonnen wird, sondern gleichfalls aus der allge-

²⁷ Die Stelle Röm 12, 1 f. ist von eminenter Bedeutung und steht in Zusammenhang mit den paulinischen Aussagen über die Verantwortung des Christen in dieser Welt. Aber das schließt die Orientierung am „Willen Gottes“ gerade ein, so wenig dieser eine fixierte Größe ist, die nur noch angewandt werden müßte; vielmehr konkretisiert sich das, was fundamental gilt, im jeweiligen Einzelfall, und eben dies ist auf Grund der „Erneuerung der Vernunft“ zu erkennen. Vgl. dazu E. KÄSEMANN, An die Römer (HNT 8a) Tübingen 1974, S. 316 f.

²⁸ Vgl. einerseits Mk 10,19 parr, andererseits Röm 13,9.

²⁹ Dies besagt jedoch nicht, daß im Urchristentum zwischen verschiedenen Teilen des Alten Testaments — überholten, bedingt und absolut gültigen — unterschieden worden wäre, wie dies seit dem 2. Jh. häufig geschah. Der ältesten Christenheit war bewußt, daß das Alte Testament insgesamt der „Prüfung“ unterlag.

³⁰ Vgl. dazu W. SCHRAGE, Barmen II und das Neue Testament, in: Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (hg. v. A. BURGMÜLLER), Güterloh 1974, S. 127—171, dort S. 143 ff.

mein-menschlichen Erkenntnis in der jeweiligen Gegenwart. Allerdings liegt für Röm 12,2 das Kriterium nicht einfach beim Menschen, auch nicht bei dem im Glauben fest gebundenen und auf die Führung des Geistes vertrauenden Menschen. Für Paulus hatte bei der Frage, was das Gesetz als Ausdruck des Willens Gottes sei, das Alte Testament stets Priorität³¹. Mit anderen Worten: Die in der Liebe getroffene Entscheidung, was Wille Gottes im Einzelfall ist, kann nicht aus dem allgemeinen moralischen Bewußtsein der Gegenwart, schon gar nicht aus der jeweiligen Situation abgeleitet werden, vielmehr muß diese Entscheidung in *innerer Kontinuität zu der biblischen Überlieferung* stehen. Das heißt, sie muß letztlich sachidentisch mit dem in der Bibel offenbar gewordenen Willen Gottes sein. So wenig dieser für uns wortwörtlich faßbar oder gar nomistisch verlängerbar ist, grundlegende Normen lassen sich durchaus gewinnen und artikulieren. Hierbei kommt es entscheidend darauf an, die in biblischer Tradition sich durchhaltenden Elemente zu beachten, wobei den im Neuen Testament wiederaufgenommenen bzw. neu interpretierten Aussagen über Grundforderungen Gottes eine besondere Funktion zukommt, ohne daß diese zu starren Prinzipien gemacht werden dürfen. Vielmehr müssen sie in ihrer bleibenden Relevanz und Verbindlichkeit offen bleiben für eine situationsbezogene Aktualisierung³².

Neutestamentliche Paränese steht — übrigens bei Paulus ebenso wie im Jakobusbrief — unter dem Vorzeichen der *Freiheit*³³. Es handelt sich jedoch nicht um die Freiheit des vermeintlich autonomen Menschen, sondern um jene Freiheit, die aus der Bindung des Glaubens resultiert. Daß die Freiheit, die das Handeln der Liebe auszeichnet, nicht als Erleichterung verstanden werden kann, zeigt die Bergpredigt. Denn hier geht es um eine Radikalisierung des im Alten Testament Gebotenen, allerdings nicht im Sinne zusätzlicher formaler Gebote, sondern in dem Sinn, daß das *Gewissen* der Menschen geschärft wird³⁴. Bezeichnenderweise wird im Neuen Testament bisweilen von dem „guten Gewissen“ gesprochen, das durch

³¹ Das zeigt sich allein schon daran, daß der Begriff „Gesetz“ (νόμος), ganz gleich, ob mit oder ohne Artikel gebraucht, grundsätzlich im Sinne der Tora verstanden wird, gerade auch in Röm 2, 14a.15 (vgl. V. 12 f.).

³² Von besonderer Bedeutung ist hierbei, daß es für das Neue Testament im Unterschied zum Alten hinsichtlich der sittlichen Ermahnung kein „Gesetz“, sondern nur „Paränese“ bzw. „Paraklese“ gibt. Dazu sei verwiesen auf den wichtigen Aufsatz von H. SCHLIER, Vom Wesen der apostolischen Ermahnung, in: DERS., Die Zeit der Kirche, Freiburg i. B. 1956, S. 74—89.

³³ Vgl. neuerdings F. MUSSNER, Theologie der Freiheit nach Paulus (QuDisp 75), Freiburg i. B. 1976.

³⁴ „Gewissen“ ist hier nicht im neuzeitlichen Sinn des „autonomen Gewissens“ gemeint, sondern im Sinn des verantwortlichen und ganzheitlich bejahten „Mitwissens“, was besagt, daß gerade die Bindung an den Willen Gottes ausschlaggebend ist. Vgl. CHR. MAURER, Art. σύννοια, συνείδησις, ThWNT VII, Stuttgart 1964, S. 897—918 (Lit.).

die Erneuerung in der Taufe dem Menschen geschenkt wird und auf Grund dessen er handeln darf³⁵.

Ethische Weisung hat daher für den Glaubenden stets *richtung-weisenden Charakter*. Wie sie von einer bestimmten Voraussetzung herkommt, so hat sie ein bestimmtes Ziel: daß alles zum Lobe Gottes und im Blick auf seine Zukunft geschehe. Hierdurch gewinnt sie auch ihre Funktion als Glaubenszeugnis, obwohl sie in zahllosen Einzelentscheidungen durchaus nicht spezifisch ist und zu sein braucht. Im Gegenteil: sie muß die Probleme der allgemein-menschlichen Sittlichkeit erfassen und sich damit zumindest partiell identifizieren können. Ihren genuin christlichen Charakter erhält sie durch die ihr eigene Voraussetzung und das damit korrespondierende Ziel. Das hat jedoch seine Konsequenzen für die ethische Weisung selbst³⁶. Am deutlichsten zeigt sich dies dort, wo es aus grundsätzlichen Erwägungen zu einer Nichtidentifizierung mit der gängigen Sittlichkeit kommen muß.

Dies alles gilt nicht nur für den einzelnen Christen. Christliche Ethik ist, vom Neuen Testament her geurteilt, eine Ethik, für die die Gemeinschaft des Glaubens und damit die Gemeinschaft des Handelns eine entscheidende Bedeutung hat. Liebe zum Nächsten findet daher ihre spezifische Verwirklichung dort, wo Menschen in *gegenseitiger Liebe* zu gehorsamem Handeln bereit sind. Die Frage, ob durch die in neutestamentlichen Briefen häufige Weisung, sich „gegenseitig“ zu lieben, nicht die ursprüngliche Intention Jesu, die Liebe zum Nächsten grundsätzlich als Liebe zum Feind zu verstehen, aufgegeben sei, ist berechtigt³⁷. Aber man darf nicht übersehen, daß für die urchristlichen Gemeinden in der gegenseitigen Liebe zwischen Menschen ganz verschiedener sozialer, völkischer und religiöser Herkunft die Nächsten- und Feindesliebe konkret verwirklicht wurde. Hinzu kam, daß diese Gemeinde sich ganz bewußt als offene Gemeinde verstand und durch ihr Sein und Wirken andere Menschen in den Lebensbereich der von Gott ausgehenden und auf ihn hinführenden Liebe einbezogen hat. Deshalb ist gegenseitige Liebe nicht notwendig Verengung der Nächsten- und Feindesliebe und steht auch nicht grundsätzlich in Gegensatz dazu, so sehr diese Gefahr eintreten kann. Gegenseitige Liebe ist zunächst einmal Bewährung der Nächsten- und Feindesliebe im regelmäßigen Zusammenleben. Und hierbei gewinnt Bedeutung, daß auch beim Samaritergleichnis die Gegenseitigkeit der Liebe eigens be-

³⁵ 1 Petr 3, 21; vgl. Hebr 10, 22.

³⁶ Insofern geht es bei einer christlichen Ethik nicht nur um eine eigene Begründung und eine spezielle Motivierung, sondern es handelt sich um eine auch materialiter eigenständige Ethik. In diesem Sinne sind die verschiedenen ethischen Überlieferungen des Neuen Testaments, die meist der urchristlichen Unterweisung entstammen, zu verstehen, z. B. die bewußt verchristlichten Haustafeln. Erst recht gilt dies für ad-hoc-Ausführungen wie 1 Kor 7 oder den Philemonbrief.

³⁷ Vgl. Röm 13, 8a; 1 Thess 4, 9; 1 Petr 1, 22; 1 Joh passim; aber auch Joh 13, 34; 15, 12.17.

tont ist. Liebe zum Nächsten ist jedenfalls nicht mehr wie im Alten Testament oder im Judentum in irgendeiner Weise begrenzt. Sie ist das Prinzip der Verwirklichung des Zusammenlebens mit allen Menschen, wie ja auch Gottes Liebe allen Menschen gilt.

So sollen die Christen durch ihr Leben und Handeln „Lichter in der Welt“ sein³⁸. Und im Alltag sowie unter den jeweiligen Bedingungen der Umwelt hat sich ihre Liebe zu bewähren, wie Paulus dies in 1 Kor 13 beschreibt: „Die Liebe ist langmütig, die Liebe ist gütig. Sie ist nicht eifersüchtig, sie prahlt nicht und bläht sich nicht auf. Sie handelt nicht unschicklich, sucht nicht ihren Vorteil, sie läßt sich nicht herausfordern und trägt das Böse nicht nach. Sie freut sich nicht über das Unrecht, sondern freut sich mit der Wahrheit. Sie erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, hält allem stand. Die Liebe hört niemals auf“ (V. 4—8a). Aber auch das andere, was der Apostel am Ende dieses Kapitels sagt, darf nicht vergessen werden: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich ganz erkennen, so wie ich auch ganz erkannt bin. Also bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber am größten unter ihnen ist die Liebe“ (V. 12 f.).

³⁸ Phil 2, 15; vgl. Mt 5, 13—16.

Welche Rolle spielt die Kirche im geistlichen Leben junger Christen?

Ein Vergleich mit dem Kirchenbild Tertullians

1. Der Versuch, diese Frage zu beantworten, wirft neue Fragen auf. Hinter jeden Ausdruck der Überschrift kann man Fragezeichen setzen. Was heißt Kirche? Was heißt geistliches Leben? Ist es in den letzten Jahren nicht noch schwieriger geworden, den jungen Christen schlechthin zu beschreiben? Auf welcher Grundlage soll eine Beantwortung erfolgen?

Umfragen geben erste Fingerzeige und eine ungefähre Richtung. Sind sie aber wirklich ein geeignetes Instrumentarium, um das geistliche Leben einer Generation zu fassen? Wenn ich dennoch eine Beantwortung wage, bin ich mir der Fragwürdigkeit meiner Antworten bewußt.

1.1 Die Kirche scheint keine, oder höchstens eine negative Rolle im geistlichen Leben junger Christen zu spielen. Um ein bekanntes Wort Guardinis abzuwandeln: Wenn die Kirche je in den Seelen erwacht war, so ist sie längst wieder entschlummert. Auch auf die Gefahr hin, längst Bekanntes zu wiederholen, sei an folgendes erinnert: Viele junge Christen, auch Laien- und Priestertheologiestudenten, sehen in der Amtskirche keinerlei Hilfe für ihr Christsein. Das kirchliche Lehramt wird eher als Einengung des persönlichen Glaubens erfahren. Die katholische, das heißt weltumfassende Kirche, wird als anonym erlebt; in ihr fühlt sich der junge Christ nicht aufgehoben und geborgen. Viele Christen aus der jüngeren Generation behaupten, daß das Erscheinungsbild der Kirche mit ihrem Führungsstil ihren Glauben nur erschwere. Selbst wenn einige dieser Aussagen Schutzbehauptungen sind, um noch tiefere Glaubenskrisen zu verbergen, darf man aus ihnen schließen, daß bei vielen jungen Menschen das Bewußtsein zur katholischen Kirche zu gehören, keine Hilfe für ihr geistliches Leben darstellt. Im besten Fall wird die Zugehörigkeit zur Kirche hingenommen als etwas, was nun auch noch zum Christsein gehört.

Man sollte diese Haltung nicht vorschnell werten: Ein Blick in die Kirchengeschichte zeigt, daß in jeder Epoche der Ausschnitt des Glaubens, der unmittelbar Anregung zum geistlichen Leben gibt, relativ klein ist und mit den Zeiten wechselt. Immer gibt es Glaubenswahrheiten, die mehr als Ballast, denn als Stärkung empfunden werden.

1.2 Es wäre jedoch falsch, die jungen Christen unserer Zeit als unkirchlich zu bezeichnen. Setzt man statt Kirche Glaubensgemeinschaft, wird diese von vie-

len gesucht und akzeptiert. Wer mit jungen Christen über den Glauben spricht, wird sich bald mit zwei Ausdrücken konfrontiert sehen: Glaubenserfahrung und Glaubenszeugnis. Überall wird sehnsüchtig nach der Glaubenserfahrung Ausschau gehalten. Für jemanden, der nicht selbst zu dieser Generation gehört, bietet dieser Ausdruck gewisse Verständnisschwierigkeiten. Vor allem darf er nicht mit einem theologischen Fachjargon verwechselt werden. Soweit ich sehe, ist der Ruf nach Glaubenserfahrung aus einem negativen Erlebnis entstanden. Viele, auch Studenten, sind des nur intellektuellen Sprechens und Problematisierens über den Glauben müde. Diese Haltung entspringt der heutigen allgemeinen Ablehnung einer intellektuellen Behandlung rein theoretischer Probleme. Auf dem Markt der Meinungen werden verschiedene Antworten auf die Sinnfrage angeboten. Welche dabei die richtige ist, läßt sich mit Hilfe theoretischer Überlegungen nicht klären. Dies gilt auch für den Glauben. Immer klarer kommt es zum Bewußtsein, daß man ihn nicht andemonstrieren kann. Dennoch muß ich meinen Glauben verantworten können. Wenn er schon nicht intellektuell bewiesen werden kann, dann muß er wenigstens durch Erfahrungen im Leben verifiziert werden. Diese Erfahrung kann aber nur der machen, der selbst den Glauben lebt. Dieser gelebte Glauben setzt aber nach Meinung der jungen Generation Gemeinschaft voraus. Gerade in den Schwierigkeiten miteinander auszukommen, muß sich der Glaube bewähren. Dazu kommt: Der einzelne braucht das Glaubenszeugnis der anderen. Viele junge Christen sind nicht durch intellektuelle Überlegungen, sondern durch den bewußt gelebten Glauben eines Mitmenschen zum persönlichen Christentum gekommen. Ein Bild mag dies erläutern: Ich kann mir das Schwimmen auf dem Trockenen erklären lassen, dadurch kann ich aber noch nicht wirklich schwimmen; nur im Wasser erfahre ich, daß es mich trägt. Aber wie komme ich in das Wasser; wie überwinde ich meine Angst, ich könnte untergehen? Nur dadurch, daß ich sehe, wie andere vor mir und mit mir im Wasser sind und schwimmen. Ohne Bild gesagt: Ich kann mir das Glauben intellektuell erklären lassen, dadurch kann ich noch nicht glauben; nur im Glauben erfahre ich, daß der Glaube mich trägt. Aber wie fange ich an zu glauben, wo erfahre ich, daß der Glaube mich trägt? Nur dadurch, daß ich sehe, wie andere vor mir und mit mir glauben und ihr Leben dadurch einen Sinn erhält. Für den Menschen unserer Zeit ist der Glaube nur möglich durch das Glaubenszeugnis anderer. In der Gemeinschaft von Glaubenden hofft man das Zeugnis der anderen, das zum Glauben notwendig ist, ständig neu zu erfahren.

Bei dieser Erfahrung des gelebten Glaubens spielen naturgemäß seine Inhalte eine untergeordnete Rolle. Es wird weniger auf Orthodoxie und mehr auf Orthopraxie Wert gelegt. Die institutionelle Kirche mit ihrem Lehramt wird nur als Hüterin der Orthodoxie und nicht als Hilfe für das geistliche Leben erfahren.

1.3 Es werden keinerlei Brücken geschlagen zwischen den kleinen Gemeinschaften, in denen man Glaubenserfahrung und Glaubenszeugnis sucht und der Weltkirche. Ja, je mehr man echte Glaubensgemeinschaft im Kleinen erfährt, um

so mehr beklagt man deren Mangel in der Weltkirche und selbst in den Pfarrgemeinden. Ein typisches Beispiel ist die Eucharistiefeier. In kleinen Gruppen finden viele Jugendliche einen neuen Zugang zur Eucharistie, der keineswegs im Horizontalen steckenbleibt. Nur selten erwächst aber aus diesem Erlebnis ein neues Verständnis für die sonntägliche Eucharistiefeier in der Gemeinde. Meist nimmt nur die Abneigung gegen die Gemeindegottesdienste zu, weil man all das, was man in der kleinen Gemeinschaft erfahren hat, dort nicht findet oder zu finden glaubt. Wie ist diese Situation zu beurteilen? Falls in ihr Gefahren stecken, wie sind sie abzuwenden?

2. Um eine gegenwärtige Situation zu erkennen, ist ein Blick in die Geschichte oft hilfreich. Findet man bei aller geschichtlichen Distanz eine Parallele in der Vergangenheit, kann das gegenwärtige Problem in der geschichtlichen Brechung besser beurteilt werden.

Zu Beginn des 3. Jahrhunderts versucht Tertullian die Glaubwürdigkeit des Christentums allein aus der Orthopraxie abzuleiten¹. Hier scheint sich eine echte Parallele zu der heutigen Entwicklung anzubieten.

2.1 Tertullian entwickelt dort seine Gedanken am klarsten, wo er in der Auseinandersetzung mit Gegnern steht. Die meisten seiner Schriften tragen polemischen Charakter. Will man wissen, wie er Christsein versteht, muß man seine apologetischen Schriften zu Rate ziehen. Unter diesen ist die bedeutendste das Apologetikum. In ihm verteidigt er nicht nur theologisch-philosophisch seinen Glauben, sondern er will das Christentum auch juristisch-politisch schützen². Weite Teile dieser Schrift sind jedoch von einer negativen Argumentationsweise geprägt, d. h. Tertullian sucht nachzuweisen, daß der römische Staat im Unrecht ist, wenn er die Christen verfolgt. Dabei zeigt er mehr den Irrtum des Polytheismus als die Wahrheit des christlichen Glaubens auf. Erst im 39. Kapitel geht er zu einer positiveren Argumentationsweise über: „Ich will nun selbst die Tätigkeiten der christlichen Partei darlegen; um zurückzuweisen, daß sie schlecht sind, werde ich zeigen, daß sie gut sind, wenn ich die Wahrheit über sie dar-

¹ Hier kann nur das Kirchenbild Tertullians im Verhältnis zur Orthopraxie aufgezeigt werden. Andere ekklesiologische Aspekte, wie: Die Kirche als Vermittlung des Heiles, die Kirche in der apostolischen Nachfolge, die Kirche als Trägerin des Geistes, die Kirche als Eucharistie-Gemeinschaft, bleiben hier außer acht. Zum Kirchenbegriff Tertullians: ADAM, Karl: Der Kirchenbegriff Tertullians, Paderborn 1907; ALTENDORF, Erich: Einheit und Heiligkeit der Kirche im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins, Berlin—Leipzig 1932; BLUM, Georg Günter: Der Begriff des Apostolischen im theologischen Denken Tertullians, in: KuD 9 (1963), S. 102—121; RATZINGER, Joseph: Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954, S. 48—86; SIMONIS, Walter: *Ecclesia visibilis et invisibilis*, Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus, Frankfurt 1970, S. 1—4.

² Vgl. KLEIN, Richard: *Tertullian an das Römische Reich*, Heidelberg 1968; LORTZ, Joseph: *Tertullian als Apologet*, Bd. 1, Münster 1927, Bd. 2, Münster 1928.

lege³.“ Tertullian will also hier beweisen, daß das Christentum keine unerlaubte Vereinigung ist, dadurch, daß er angibt, was die Christen in Wirklichkeit tun. Thesenhaft faßt er das folgende zusammen: „Wir bilden einen Verein durch unsere religiöse Überzeugung, durch die Einheit unserer disciplina und durch das Band der Hoffnung⁴.“ Wie sich im folgenden zeigen wird, liegt das Hauptgewicht dieses Satzes auf der „unitas disciplinae“. Das Wort „disciplina“ läßt sich nur schwer übersetzen. Gibt man es wieder mit Disziplin, Zucht oder gar Kirchengzucht⁵, erhält es einen für unser Empfinden negativen Ton, den es für Tertullian nicht hat. Valentin Morel⁶ hat dieses Wort bei Tertullian untersucht. Er kam auf 315 Stellen, an denen unser Schriftsteller es in einem religiösen Sinn verwendet. Es gehört damit zu den meist gebrauchten Begriffen des Afrikaners. Morel ist zuzustimmen, daß disciplina auch im Sinn von theoretischer Lehre verstanden werden kann⁷. Dennoch ist für Tertullian nicht jede theoretische Glaubenslehre disciplina. Er hebt ja die disciplina von der fides und der regula fidei ab. Morel zählt eine Reihe von Glaubenswahrheiten auf, die nicht zur regula fidei, wohl aber zur disciplina gehören⁸. Das gemeinsame dieser Wahrheiten besteht in ihrem näheren Bezug zur gemeinsamen Praxis. So ist disciplina bei Tertullian die gemeinsame Praxis⁹, und dann alle christlichen Wahrheiten, die direkt zur gemeinsamen Praxis führen. Gerade die Gemeinsamkeit in der Praxis gehört notwendig zum Begriff der disciplina „La sainte Eglise est le terme final

³ Apologeticum 39,1 CCL 1 150,1—3; vgl. auch die verschiedenen Lesarten in: Tertullians apologetische, dogmatische und montanistische Schriften, übersetzt und mit Einleitungen versehen von K. A. Heinrich KELLNER, BKV², Kempten—München 1916, S. 141 und Tertullian: Apologeticum, Verteidigung des Christentums, Lateinisch und Deutsch, hrsg., übersetzt und erläutert von Carl BECKER, München 1952, S. 271.

⁴ Apologeticum 39,1 CCL 1 150,4 f.: Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere.

⁵ Mit Kirchengzucht gibt es ADAM, Karl: Der Kirchenbegriff Tertullians, Paderborn 1907, S. 48 ff. wieder. Tertullian kennt auch keine Trennung zwischen Ecclesia disciplinae und der Geistkirche (so RATZINGER, Joseph: Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954, S. 48—120. Auch im 21. Kapitel des Buches über die Schamhaftigkeit, das Ratzinger heranzieht, ist von dieser Unterscheidung nicht die Rede). Tertullian trennt zwischen der Ecclesia numerus episcoporum und der Geistkirche. Aber die Kirche als Anzahl von Bischöfen ist nicht identisch mit der Kirche der disciplinae. Im Gegenteil, der Geist wirkt ja gerade in der disciplina und ihrer Veränderung. Vgl. De monogamia 3,8 CCL 2 1232, 60—68; BENDER, Wolfgang: Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian, München 1961, S. 152—157.

⁶ MOREL, Valentin: Disciplina, Le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien, in: Rev. d'hist. eccl. 30 (1944/1945), S. 5—46; vgl. ders.: Le développement de la «disciplina» sous l'action du Saint-Esprit chez Tertullien, in: Rev. d'hist. eccl. 35 (1939), S. 243—265.

⁷ MOREL Disciplina S. 21—27; ders.: Le développement passim.

⁸ MOREL Disciplina S. 21—27; vgl. ders.: Le développement S. 261 f.

⁹ ADAM l. c., S. 24 Anm. 3: „In abgeleiteter Bedeutung steht d(isciplina) für die Praxis selbst.“

de toute la disciplina¹⁰. Da diese gemeinsame Praxis noch nicht im vollendeten Zustand da ist, die ideale Kirche sich immer noch nur im Himmel befindet¹¹, kann es jetzt auf Erden durch den Geist auch noch einen Wandel in der disciplina geben, während die regula fidei für alle Zeiten feststeht¹².

Das Christentum ist also die religiöse Vereinigung von Menschen, die die rechte Praxis besitzen¹³; gemeinsam bestürmt man Gott mit Gebeten, gemeinsam liest man die Schrift, um aus ihr neue Kraft für die Praxis zu erhalten¹⁴. Das Vorsteheramt kann ein Christ nur durch das Zeugnis eines guten Lebenswandels und nicht durch Geld erwerben¹⁵. Überhaupt wird kein Christ durch Zwang zur Geldabgabe veranlaßt. Jeder gibt freiwillig seine Spende¹⁶. Das so eingegangene Geld wird allein für soziale Zwecke verwandt: Unterhalt und Begräbnis von Armen, Unterstützung von Waisen, Rentnern, Schiffbrüchigen und unschuldig Verurteilten¹⁷. Gerade diese soziale Tätigkeit ist das beste Werbemittel bei den Heiden: „Siehe, sagen sie, wie sie sich einander lieben — sie selber nämlich hassen sich untereinander — und wie einer für den anderen zu sterben bereit ist; sie selber nämlich wären eher bereit sich gegenseitig umzubringen¹⁸.“ Deswegen können sich die Christen, im Unterschied zu den Heiden, mit Recht Brüder nennen¹⁹. Als echte Brüder besitzen sie auch alles gemeinsam. Jeder läßt den anderen an seinem Eigentum teilhaben. „Bei uns gehört alles allen, außer die Frau²⁰.“ Diese Brüderlichkeit hat ihren Höhepunkt in den gemeinsamen Mahlzeiten. Bei diesen geht es nicht aufwendig und sittenlos wie bei den Gastmählern der Heiden zu. Christliche Mahlzeiten sind einfach und gesittet, denn man kommt weniger zusammen um Nahrung zu sich zu nehmen, als um die disciplina, die gelebte Praxis, zu erfahren²¹.

Über die gemeinsame Praxis hinaus erfahren wir in diesem Kapitel kaum etwas über den Inhalt des christlichen Glaubens. Der Name Jesus Christus fällt noch nicht einmal. Welchen Stellenwert die Christen z. B. näherhin diesen Mahl-

¹⁰ MOREL: *Le développement* S. 260.

¹¹ Vgl. *De spectaculis* 25, 5 CCL 1 249, 15—20; *Ad martyres* 2, 5 CCL 1 4, 17 f.; vgl. Altendorf I. c. S. 18.

¹² Vgl. MOREL: *Le développement* passim.

¹³ *Apologeticum* 39, 2 CCL 1 150, 5—9.

¹⁴ Ebd. 39, 3 150, 9—14.

¹⁵ Ebd. 39, 5 150, 19—21.

¹⁶ Ebd. 150, 21—25.

¹⁷ Ebd. 39, 6 151, 25—31.

¹⁸ Ebd. 39, 7 151, 32—36. Dieser Satz ist wohl nicht nur, wie KELLNER I. c. S. 143, Anm. 3 meint, im Mund der Heiden abschätzig gemeint, vgl. LORTZ I, S. 337.

¹⁹ Ebd. 39, 8—10 151, 36—47.

²⁰ Ebd. 39, 11 151, 47—49: *Omnia indiscreta sunt apud nos praeter uxores*.

²¹ Ebd. 39, 14—19 152 f., 60—92.

zeiten, die wohl eucharistisch waren, beimaßen, läßt sich aus diesem Text nicht eruieren. Diese Zurückhaltung mag im Zusammenhang mit der Arkandisziplin stehen, die Tertullian kennt²². Darüber hinaus nennt deswegen Tertullian kaum etwas vom Inhalt christlichen Glaubens, weil nach seiner Auffassung nicht dieser, sondern allein die wahre disciplina überzeugen kann. Das wird deutlich in den restlichen Kapiteln des Apologetikums gesagt: Von der Güte der christlichen Gemeinschaft kann man sich täglich durch den Umgang mit ihr überzeugen²³. Verschiedentlich betont Tertullian, daß die Christen wegen ihrer gemeinsamen Praxis nicht ihresgleichen haben²⁴. Schließlich heißt es: „Angenommen es sei falsch, was wir für wahr halten, so ist es dennoch notwendig; es sei albern, so ist es doch nützlich, da die besser werden, die daran glauben aus Furcht vor der ewigen Strafe und aus Hoffnung auf die ewigen Freuden. Daher darf man das nicht falsch nennen oder für albern halten, was frommt, wenn man es für wahr hält²⁵. Klarer kann man wohl kaum die Orthopraxis über die Orthodoxie stellen.

2.2 Hier trifft sich Tertullian mit dem Anliegen vieler junger Christen unserer Zeit. Es fällt nicht schwer, ihre Ideale in den Schilderungen Tertullians zu entdecken: Christentum ist die kleine Brudergemeinde. Sie kommt zusammen, um Glaubenserfahrungen auszutauschen und neue Weisung für die Praxis zu erhalten. Das Amt, wenn es überhaupt notwendig ist, darf keineswegs professionell und bürokratisch verwaltet werden. Kirchensteuer als Zwangsabgaben durch den Staat sind abzuschaffen. Jeder Christ soll freiwillig seine Spende geben. Der Betrag dieser Spenden ist allein für soziale Zwecke zu verwenden. Dann, und nur dann wird das Christentum glaubwürdig, wenn man die Christen wieder an der Liebe erkennt. Ist dies der Fall, dann dürfen sie sich, ohne zu lügen, auch Brüder nennen. Dieser Brudergeist drängt auf Abschaffung des Privateigen-

²² Zur Arkandisziplin bei Tertullian vgl. LORTZ I, S. 192—194; 336, Anm. 30.

²³ Apologeticum 46, 2 CCL 1 160, 11 f.

²⁴ Ebd. 45, 1 159, 1: *Nos ergo soli innocentes*; ebd.: 46, 8 161, 40: *Adeo neque de scientia neque de disciplina, ut putatis, aequamur*; ebd. 46, 9 161, 43—45: Jeder einfache Christ besiegelt seinen Glauben durch die Tat: *Re quoque assignat*.

²⁵ Ebd. 49, 2 168, 5—9: *Falsa nunc sint quae tuemur et merito praesumptio, attamen necessaria, inepta, attamen utilia: siquidem meliores fieri coguntur qui eis credunt, metu aeterni supplicii et spe aeterni refrigerii. Itaque non expedit falsa dici nec inepta haberi, quae expedit vera praesumi*. Vgl. *De praescriptione haereticorum* 44, 1 CCL 1 223, 1 f.: Nachdem Tertullian lange gegenüber den Häretikern den Altersbeweis angewandt hat, greift er am Ende auch gegenüber ihnen auf das „Zeugnis der disciplina“ zurück. Über die Sittlichkeit als Erkennungszeichen des Christen, vgl. LORTZ I, S. 99—101; II S. 54—61; I S. 275: „Diese Methode (das Wahre aus dem Guten zu beweisen) ist zum Teil Korrelat der geringen Vorliebe für abstrakt philosophische Beweise. Sie war aber überdies auch dem skeptischen Zeitgeist gegenüber klug gewählt: wenn etwas auf die damalige Welt Eindruck machen konnte, so war es das lebendige Ganze des sittlich absolut überlegenen auf dem Monotheismus aufgebauten Christentums.“

tums. Die Gelegenheit, an der man am ehesten diesen Geist erfährt, sind die gemeinsamen Mahlzeiten. Sie müssen unkonventionell und ohne großen Aufwand geschehen. Ihr Zweck liegt nicht in der Nahrungsaufnahme und im Konsumieren, sondern im Erleben der Gemeinschaft. So oder ähnlich stellen sich viele junge Christen das ideale Christentum vor. Nur in dieser Form habe das Christentum eine Überlebenschance, denn nur so sei es gegenüber der Welt glaubwürdig.

2.3 In einem Punkt werden allerdings junge Menschen unserer Zeit nicht ohne weiteres mit den Vorstellungen Tertullians konform gehen. Dieser hebt hervor, daß die Christen ein eigenes Gericht besitzen. Die Christen kennen eine *censura divina*, eine göttliche Zensur²⁶. Dieses Gericht ist ein *praejudicium*, ein Vorgericht des künftigen eschatologischen Gerichtes. In diesem kirchlichen Gericht muß es auch die Möglichkeit einer Exkommunikation²⁷ geben. Denn es kann geschehen, „daß sich einer so vergangen hat, daß er von der Gemeinschaft des Gebetes und der Zusammenkünfte und dem Austausch mit allen Heiligen ausgeschlossen wird“²⁸.

2.4 Die Forderung nach der Möglichkeit einer Exkommunikation ist nur die Konsequenz jener Sicht, die die gemeinsame Praxis als ausschlaggebend für die Glaubwürdigkeit des Christentums ansieht. Dies soll im folgenden gezeigt werden. Das Bild, das Tertullian von der Gemeinschaft der Christen zeichnet, entspricht nicht der Realität der Kirche im 3. Jahrhundert. Zu dieser Zeit dachten die wenigsten Christen an die Aufgabe ihres Privateigentums. So fromm, gesittet und voll gegenseitiger Bruderliebe ging es auch in der Kirche dieser Zeit nicht zu. In der Zeit, als Tertullian sich dem Montanismus zugewandt hatte, geißelt er selbst Mißstände in der Kirche. Sie ist nicht mehr die keusche Jungfrau, sie hat die Ehrbarkeit (*pudicitia*) verloren. In der Kirche herrschen Wollust und Gefräßigkeit²⁹. Jeder, der die montanistischen Schriften Tertullians liest, spürt, daß sie voll Vorurteilen und Übertreibungen stecken. Aber eine Zusammenstellung aller Vergehen der Kirche, die Tertullian auch in seiner vormontanistischen Zeit schildert, lassen ein recht düsteres Bild vom Zustand der damaligen Kirche entstehen³⁰. Wenn Tertullian vom Versagen der Christen weiß, entwirft er dann in seinem Apologetikum nur ein illusionäres Wunschbild ihrer Gemeinschaft?

²⁶ Zum Begriff der *divina censura* bei Tertullian vgl. RAHNER, Karl: Zur Theologie der Buße bei Tertullian, in: ders.: Schriften zur Theologie XI, Einsiedeln—Köln 1973, S. 195.

²⁷ Wie weit sich dieser Ausschluß mit dem heutigen Begriff der Exkommunikation deckt vgl. RAHNER l. c. S. 197.

²⁸ Apologeticum 39, 4 CCL 1 150, 14—18: Si quis ita deliquerint, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii elegetur.

²⁹ In seiner Schrift *De Pudicitia* passim.

³⁰ ADAM l. c. S. 47 hat diese Stellen zusammengestellt.

Keinesfalls, für ihn ist diese wahre Gemeinschaft der Christen Realität, denn nur eine solche kann die Heiden überzeugen. Es gibt wirklich Menschen in der Kirche, die so sind, wie Tertullian die christliche Gemeinschaft beschreibt. Diese bilden die wahre Kirche, sie haben das wahre Christentum. Tertullian kommt aber nicht auf die Idee, eine unsichtbare, eigentliche Kirche neben der sichtbaren Kirche zu fordern. Im Gegenteil: Das Sichtbare, Äußere und Greifbare erfreut sich bei ihm immer besonderer Hochschätzung. So bekämpft er Menschen, die behaupten: „Es genüge, den Herrn im Herzen und Geist hochzuheben, auch wenn es dabei weniger in der Handlung geschehe³¹.“ Er muß ja schon deswegen die äußere sichtbare Tat fordern, weil sie allein Zeugnis ablegt. Die innere Gesinnung kann der andere nicht sehen. „Wenn du dein Licht unter dem Scheffel verbirgst, müssen viele über dich im Dunkel stolpern. Das Gute aber, sofern es nur echt und vollkommen ist, liebt nicht das Verborgene. Es läßt sich gern sehen und frohlockt selbst beim Tadel³².“ So macht das Gesetz, das auch die äußeren Handlungen regelt, das Christsein aus³³. Wenn Tertullian nicht die Unterscheidung zwischen wahrer, unsichtbarer und uneigentlicher, sichtbarer Kirche kennt, dann muß er die Christen, die nicht nach der wahren disciplina leben, ausstoßen. Nachdem er im 46. Kapitel seines Apologetikums die Tugenden der Christen mit den Lastern der Philosophen verglichen hat, macht er sich selbst folgenden Einwand: „Aber es wird vielleicht einer sagen, auch bei uns verstoßen einige gegen die Regel der wahren gemeinsamen Praxis (*regula disciplinae*).“ Tertullian gibt darauf kurz und bündig die Antwort: „Einen solchen hält man bei uns nicht mehr für einen Christen³⁴.“ Durch die Sünde geht man der Kirche verloren³⁵. „Die Kirche stellt sich ihm in der Folge immer klarer als die Gemeinde der Heiligen dar. Nicht bloß die Todsünder sehen sich aus dem Gesamtverband ausgeschlossen, auch die halben Elemente, die mit der Welt nicht völlig brechen wollten, fanden keinen Platz mehr³⁶.“

2.5 Für dieses Ausscheidungsverfahren braucht Tertullian klare Kriterien, an Hand derer die Kirche feststellen kann, wann ein Getaufter kein Christ mehr ist. Die vielen Verbote für den Christen, die sich in seinen Schriften finden, wollen als solche negativen Kriterien angesehen werden. Man kann leicht eine ganze

³¹ De paenitentia 5, 10 CCL 1 329, 36 f.

³² De cultu fem. II, 13, 2 CCL 1 369, 10—15; vgl. ADAM I. c. S. 14 f.

³³ De idolatria 24, 3 CCL 2 1124, 27—29.

³⁴ Apologeticum 46, 17 CCL 1 162, 76—78.

³⁵ Vgl. De pudicitia 14, 24 CCL 2 1309, 94—98; ebd.: 7, 17 1294, 72—76; Apologeticum 44, 3 CCL 1 159, 13 f.: In den Gefängnissen sind nur Heiden: *Nemo illic Christianus, nisi hoc tantum; aut si et aliud, iam non Christianus*.

³⁶ ADAM I. c. S. 56. An anderen Stellen weiß Tertullian allerdings, daß er nicht mit letzter Konsequenz alle Sünder aus der Kirche ausschließen kann. So weiß er um eine abgestufte Kirchenzugehörigkeit. Zum eigentlichen Kern der Kirche gehören dann selbstverständlich nur die Heiligen; vgl. ADAM S. 183.

Liste von Berufen aufstellen, die nach unserem Afrikaner für den Christen verboten sind: Alle Berufe, die auch nur entfernt etwas mit den nichtchristlichen Religionen zu tun haben, sind für einen Christen nicht ausübbar. Er kann selbstverständlich kein Künstler sein, der Götzenbilder in irgendeiner Form herstellt³⁷. Die vielen Handwerker, die immer wieder zum Ausschmücken heidnischer Tempel oder Kultgegenstände herangezogen werden, müssen nach ihrer Bekehrung entweder ihre Berufe aufgeben oder sich auf Arbeiten des rein profanen Bereiches beschränken³⁸. Selbstverständlich kann ein Getaufte kein Astrologe sein³⁹. Da die Kenntnis heidnischer Mythologie zu den Bildungsgütern der damaligen Zeit gehört, ist dem Christ jeder Beruf im Bereich der Bildung untersagt⁴⁰. Handel zu treiben, mit Gegenständen, die zum heidnischen Kult verwandt werden können, wie z. B. Weihrauch, ist für einen Christen nicht möglich⁴¹. Wenn der Christ wegen der Gefahr des Götzendienstes schon nicht passiv ein Schauspiel ansehen darf, dann kann er erst recht nicht aktiv den Beruf eines Schauspielers ausüben⁴². Wegen des damit verbundenen Fahneneides, kann ein Getaufte nicht Soldat werden⁴³. Aber nicht nur die Ausübung verschiedener Berufe wird dem Christen verboten. Auch einzelne, nicht berufsspezifische Handlungen darf er nicht ausführen: Jedes Tragen von Schmuck und aufwendiger Kleidung ist verboten⁴⁴. Die Jungfrau darf nicht unverschleiert sein⁴⁵. Bei bestimmten weltlichen Festen darf der Christ seine Türen nicht eigens beleuchten⁴⁶. So wird für den Christen das Leben zu einer Fahrt zwischen Klippen und Buchten, bei der er ständig acht geben muß, daß er nicht anstößt und untergeht⁴⁷. Im Aufzeigen der Klippen und Buchten wird Tertullian zum Kasuisten. Exakt legt er fest, wann ein Christ an einer heidnischen Hochzeit teilnehmen darf: Er muß dabei auf das Einladungsbillet schauen. Steht dort etwas von einem heidnischen Opfer, darf er an der ganzen Hochzeit nicht teilnehmen⁴⁸.

Im Bestreben, immer deutlicher auch äußere, greifbare Kriterien für das wahre Christsein aufzustellen, versteht Tertullian den Kampf des Apostels Paulus

³⁷ De idolatria 6 f. CCL 2 1105 f.

³⁸ Ebd. 8 1106 f.

³⁹ Ebd. 9 1107—1109.

⁴⁰ Ebd. 10 1109 f.

⁴¹ Ebd. 11 f. 1110—1112.

⁴² De spectaculis 22 f. CCL 1 246 f.

⁴³ De idolatria 19 CCL 2 1120; De corona passim CCL 2 1039—1065.

⁴⁴ De virginibus velandis passim CCL 2 1209—1229.

⁴⁵ De cultu feminarum passim CCL 1 343—370.

⁴⁶ De idolatria 15 CCL 2 1115, 11 — 1117, 16.

⁴⁷ Ebd. 24, 1 1124, 15—20.

⁴⁸ Ebd. 16, 3 1117, 26—29.

gegen das Gesetz nicht mehr⁴⁰. Nach dem Afrikaner raubt nicht das Gesetz die Freiheit, sondern gibt sie erst⁵⁰. Das Christentum insgesamt ist eine Verschärfung der Gesetzesgerechtigkeit⁵¹.

Es reicht nicht aus, die Neigung Tertullians zur Kasuistik und Gesetzmäßigkeit vorwiegend auf sein juristisches Denken zurückzuführen. Kasuistik und Gesetzmäßigkeit sind notwendig mit einer Überbewertung der *Disciplina* verbunden, die man nach außen erfahrbar machen muß.

2.6 Am deutlichsten wird Tertullians Grundabsicht in seiner Stellung zur kirchlichen Buße. In der Schrift *De pudicitia* rechtfertigt er mit schweren Angriffen auf die katholische Kirche seinen Austritt aus ihr. In weiten Teilen dieser Schrift erweckt er den Eindruck, als ob der eigentliche Streitpunkt die grundsätzliche Vergebbarkeit der Sünde sei. Im 3. Kapitel läßt Tertullian zwar schon erkennen, daß es nur um die Frage geht, ob die Kirche alle Sünden nachlassen kann, da er Gott diese Macht nicht absprechen kann⁵². Dann aber bemüht sich Tertullian wieder in vielen Kapiteln nachzuweisen, daß es in der Schrift Sünden gibt, die ganz allgemein nicht zu vergeben sind. Erst im 21. und 22. Kapitel kommt er auf die eben erwähnte Unterscheidung zurück und streitet der Kirche der Bischöfe das Recht ab, gewisse, besonders schwere Sünden zu vergeben⁵³. Dabei geht es Tertullian aber nicht in erster Linie um den einzelnen Christen und sein mit Schuld beladenes Gewissen. Sein Interesse geht vielmehr auf die Kirche insgesamt. Wird diese nicht durch Wiederaufnahme der Sünder kompromittiert? Er befürchtet, daß, falls man Ehebrechern die Möglichkeit kirchlicher Vergebung und damit Rückkehr zum kirchlichen Leben einräumt, die Kirche nicht mehr glaubwürdiges Zeugnis ablegen kann. Deswegen läuft er gegen das neue Bußedikt Sturm: „Es wird in der Kirche gelesen, in der Kirche wird es angekündigt, und die Kirche ist doch eine Jungfrau. Fort, fort mit einer solchen Ankündigung von der Braut Christi. Sie, die da die Wahre, die Keusche, die Heilige ist, darf ihre Ohren nicht damit beflecken⁵⁴.“ Die Kirche muß immer die heilige Braut Christi bleiben, die als keusche Jungfrau keinerlei Gemeinschaft mit den Sündern hat⁵⁵. Aufgabe der Bischöfe wäre an sich, für die *disciplina* zu sor-

⁴⁰ Zur Gesetzmäßigkeit bei Tertullian vgl. ADAM l. c. S. 49; 113—120; 173—177; BRANDT, Theodor: Tertullians Ethik, Zur Erfassung der systematischen Grundanschauung, Gütersloh 1929, S. 74—94.

⁵⁰ *Adversus Marcionem* II, 6, 7 CCL 1 482, 23—27.

⁵¹ *De monogamia* 7, 1 CCL 2 1237, 1—10.

⁵² *De pudicitia* 3, 3—6 CCL 2 1286, 9—26.

⁵³ Ebd. 21 1326, 1 — 1328, 76.

⁵⁴ Ebd. 1, 8 1282, 34—37.

⁵⁵ Ebd. 18, 11 1318, 43—49; vgl. ebd. 1, 8 1282, 35; 20, 1 1323, 1—4; *De monogamia* 11, 2 CCL 2 1244, 8; *De fuga* 14, 2 CCL 2 1155, 12 f.; *De praescriptione haereticorum* 44, 2 CCL 1 223, 5 f.

gen. Sie aber nehmen in falscher Amtsanmaßung Sünder in die Kirche wieder auf, verletzen damit die disciplina und beschmutzen die Reinheit der Kirche⁵⁶. Weil er diese Reinheit in der katholischen Kirche nicht mehr gewahrt sieht, trennt er sich von ihr und geht dorthin, wo er meint, die wahre disciplina und dadurch die wahre, heilige Kirche zu finden⁵⁷. Er glaubt, diese bei den Montanisten gefunden zu haben, weil man bei ihnen wiederverheiratete Verwitwete, Ehebrecher und Huren unwiderruflich aus der Kirche ausstößt⁵⁸. Der Vorwurf, den Tertullian gegen die katholische Kirche erhebt, lautet also: Sie hält kein Gericht mehr. Von seinem Verständnis der disciplina muß aber Tertullian Gericht und Ausschluß aus der Kirche fordern. Exkommunikationen gehören für Tertullian notwendig zur Kirche. Gesetzlichkeit und Kasuistik sind Begleiterscheinungen dieser Haltung.

Aber diese extreme Betonung der Orthopraxie führt Tertullian auch aus der Sekte der Montanisten hinaus. Nach dem Zeugnis des Augustinus gründet er eine eigene Sekte, die der Tertullianisten⁵⁹. Das mag daran liegen, daß er das eigentliche Anliegen der Urmontanisten, die Naherwartung der Parusie, nie geteilt hat. Zum anderen begegnet er auch unter den Montanisten Menschen, die nicht wahre Christen waren. Da sich der Montanismus nicht von ihnen trennt, muß er sich von ihm trennen.

Mit der Sektengründung verfiel Tertullian der Bedeutungslosigkeit. Die Radikalität, mit der Tertullian sein Christentum zu leben versucht, hat etwas von Größe an sich. Die Tragik, die in seinem Scheitern liegt, verdient Mitgefühl. Und doch konnte die Kirche Tertullian nicht folgen. Sie war am Beginn des 3. Jahrhunderts rein zahlenmäßig Großkirche geworden, mit allen Vor- und Nachteilen, die in einer Großkirche liegen. Hätte die Kirche den Weg beschritten, den Tertullian ihr wies, sie hätte sich selbst aufgegeben. Wir müssen aber noch tiefer blicken: Tertullians Experiment scheitert nicht nur deswegen, weil es im 3. Jahrhundert einen Anachronismus darstellt. Tertullian weicht darüber hinaus von einer Grundlinie des NT ab. Er will mit seinen Bestrebungen einen heiligen Rest errichten. Er stellt in seinem Legalismus äußere Kriterien auf, nach denen er die kleine wahre Gemeinde von der Großkirche aussondern kann. Sie allein wird Trägerin des Heils. Hier deckt sich Tertullian mit Bestrebungen des Spätjudentums. Seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert durchziehen das Judentum Absonderungsbewegungen. Durch Gesetzesverschärfung sucht man den heiligen Rest Israels zu konstituieren, auf den allein die Versprechungen Jahves übergehen. Wenn wir etwas sicher über das Wirken des irdischen Jesus wissen, so dies, daß er sich nicht in diese Absonderungsbestrebungen einordnet. Er will

⁵⁶ De pudicitia 21 CCL 2 1326, 1 — 1328, 76.

⁵⁷ Vgl. MOREL Le développement S. 259.

⁵⁸ De pudicitia 1, 20 CCL 2 1283, 86—93.

⁵⁹ AUGUSTINUS: De haeresibus 86 PL 42, 46 C — 47 A.

keinen heiligen Rest konstituieren, sondern bietet allen das gekommene und noch ausstehende Reich Gottes an. Deswegen pflegt er auch Gemeinschaft mit den Ausgestoßenen, den Zöllnern und Sündern. Gerade dies bringt ihn in Konflikt mit der jüdischen Obrigkeit⁶⁰. Es läßt sich auch zeigen, wie Paulus durch seinen Kampf gegen die Werkgerechtigkeit, jeder Möglichkeit einen heiligen Rest durch eigene Leistung zu konstituieren, den Boden entzieht. Wenn Tertullian den gelebten Glauben in der kleinen Brudergemeinde als einzigen Wahrheitserweis des Christentums hinstellt, führt dies in letzter Konsequenz zum Aufstellen eines heiligen Restes. Wenn die Kirche die Botschaft Jesu ernst nimmt, dann darf ein solches Bestreben in ihr auf Dauer keinen Erfolg haben.

3. Kehren wir zur Gegenwart zurück. Wir haben gesehen, daß junge Christen unserer Tage die in der kleinen Gemeinschaft gelebte Orthopraxie sehr hoch einschätzen. Hier ist unstreitig etwas richtiges gesehen. Der Ernst, mit dem diese Einsicht in die Tat umgesetzt wird, verdient Respekt. Ist in diesen Gemeinschaften auch die Gefahr des Legalismus, des Strebens nach Aussonderung und Konstituierens des heiligen Restes festzustellen?

Kommen nicht dort, wo junge Christen in einer kleinen Gemeinschaft leben, auch Enttäuschungen auf? Der einzelne spürt sehr bald, daß der andere den Glauben nicht so lebt, wie es eigentlich notwendig wäre. Der andere gibt nie nur Zeugnis von seinem Glauben, sondern immer auch von seiner Schwäche und von seinem Versagen. Dort, wo man sich selten und dann zu rauschhaften Erlebnissen trifft, kann man die Schwächen der anderen leicht überspielen. Dies ist unmöglich, wo man sich häufig und regelmäßig trifft, wie es eine echte Gemeinschaft fordert. Schnell werden dann geistige und auch sehr reale Exkommunikation ausgesprochen. Stunden können damit verbracht werden, Kriterien aufzustellen, wer eigentlich noch zur Gemeinschaft gehört. Daß solches Aussondern und Konstituieren des heiligen Restes auch außerhalb des Christentums dort auftritt, wo man Orthopraxie überbetont, kann man auch an den ständigen Spaltungen kleiner linker Studentengruppen sehen.

Offenkundiger ist die Gefahr, daß die kleine Gemeinschaft sich von der großen Kirche trennt. Die katholische Kirche wird dann als Volkskirche, deren Glieder nur aus Tradition und nicht aus wirklicher Überzeugung mitmachen, angesehen. Auch hier versteht man sich, auch wenn man es nicht zugibt, gegenüber der katholischen Kirche als heiliger Rest.

⁶⁰ Dies wird von den meisten modernen Veröffentlichungen über Jesus betont, z. B. THÜSSING, Wilhelm, in: RAHNER, Karl — THÜSSING, Wilhelm: *Christologie, systematisch und exegetisch*, Freiburg 1972, S. 190: „Sie (die Führer des Judentums zur Zeit Jesu) machen den prophetischen Gedanken des heiligen Restes zu einem religionspolitischen Prinzip. Sie wollen die wahre Herde Jahves aus Israel aussondern, sie wollen die zu rettende heilige Restgemeinde schaffen. Und nun will dieser Mann aus Nazareth, der wie ein Prophet auftritt, dieses ganze religiöse Aufbauwerk zerstören, indem er die Scheidewand zwischen Gerechten und Sündern niederreißt.“

3.2 Was ist demgegenüber zu tun? Knapp soll die Richtung einer möglichen Antwort angegeben werden: Das Zusammenfinden kleiner Gemeinschaften für junge Christen ist zu fördern, da in ihnen für die Menschen unserer Generation Christentum erfahrbar wird. Dennoch sind die im folgenden genannten Gefahren zu beachten.

3.2.1 Jedes Konstituieren eines kleinen Restes ist unchristlich. Ich muß bereit sein, mit allen Gliedern der Kirche mitzuarbeiten. Andernfalls werden für mich die Alten, die Linken, die Rechten, oder wer immer nicht paßt, zu den Zöllnern und Sündern, denen ich das Heil abspreche.

3.2.2 Jede Überbetonung der Orthopraxie schließt die Gefahr der Werkgerechtigkeit in sich. Nicht unsere Orthopraxie, unsere durch eigene Kraft erworbene Leistung macht unser Christsein aus, sondern Gottes Gnade in Christus Jesus.

3.2.3 Die erlebte Erfahrung der Brüderlichkeit umschließt nicht die ganze Botschaft Jesu Christi. Seine Jünger, die zum größeren Teil aus dem orthodoxen Judentum stammten, fühlten sich kaum zu Zöllnern und Sündern hingezogen, und doch mutete Jesus ihnen die Gemeinschaft mit diesen zu. Wer nur dort Gemeinschaft pflegen will, wo er unter denen ist, die auf seinem Kurs liegen, die er für sympathisch findet, verletzt eine Grundintension Jesu.

Mit einem Wort: Die die einzelnen Gemeinden übersteigende Realität der Kirche muß erneut einen eigenen Stellenwert im geistlichen Leben junger Christen finden.

Merkmale bzw. Kriterien für einen curricular strukturierten Religionsunterricht und ihre kritische Würdigung

Man begegnet heute dem Bemühen, den schulischen Religionsunterricht von der curricularen Theorie her zu organisieren, wie sie 1967 durch die Studie von Saul B. Robinsohn „Bildungsreform als Revision des Curriculum“¹ am Max-Planck-Institut für Bildungsforschung in Berlin vorgelegt und durch seine damalige Mitarbeiterin Doris Knab in der Folge weiterentwickelt, entfaltet und modifiziert wurde². Die anfängliche Skepsis unter praktizierenden Lehrern, Schultheoretikern, auch Religionslehrern und Religionspädagogen, die sich in die Parole kleidete „Ein Gespenst geht um — Curriculum“³ und die mehr in einer Angst vor einer sich breitmachenden modernistischen Bewegung als in sachlichen Argumenten begründet war, ist heute einer nüchternen Betrachtungsweise gewichen. Man kann sich der Einsicht nicht mehr verschließen, daß die traditionellen Lehrpläne des katholischen Religionsunterrichts, die mit ihren Zielen zwar in einer glaubensmäßig homogenen Schule, nicht aber in einer „säkularisierten Schule für alle in einer weltanschaulich pluralen und teilweise indifferenten Gesellschaft“ gerechtfertigt werden konnten, dringend einer Revision bedurften, wenn aus dem Fach „Religion“ nicht so etwas wie ein Arbeitskreis für gläubige oder kirchlich interessierte Schüler am Rande des eigentlichen Unterrichts werden sollte. Ein Beibehalten der Ziele, wie sie z. B. noch im 1967er „Rahmenplan für

¹ Saul B. ROBINSON, Bildungsreform als Revision des Curriculum, Neuwied 1967, 1971; siehe auch ders., Ein Struktur-Konzept für Curriculum-Entwicklung, in: F. ACHTENHAGEN — H. L. MEYER (Hrsg.), Curriculumrevision. Möglichkeiten und Grenzen, München 1971, 57—74; ders., Curriculumentwicklung in der Diskussion, Stuttgart 1972.

² Siehe dazu Doris KNAB, Curriculumforschung und Lehrplanreform, Neue Sammlung 9 (1969) 169—185; dies., Konsequenzen der Curriculum-Problematik im Hinblick auf Curriculumforschung und Lehrplanentscheidungen in der Bundesrepublik, in: F. ACHTENHAGEN — H. L. MEYER, a. a. O. 159—177; dies., Ansätze zur Curriculumreform in der BRD, in: betrifft: erziehung 4 (1971) 2, 15—28; dies., Probleme fortlaufender Curriculumreform. Bezugsrahmen, Verfahren, Instanzen, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 15 (1972) 47—58.

³ Siehe dazu Edward J. BIRKENBEIL, Curriculum-Theorie und Religionspädagogik. Rückblick und Ausblick als Innovation für einen zukünftigen Dialog, in: Katechetische Blätter 97 (1972) 531.

⁴ Siehe Synodenvorlage „Der Religionsunterricht in der Schule“ (nicht der Beschlußtext!) in Synode 5/1973, 1, 15.

die Glaubensunterweisung“ formuliert sind: „Die Führung zum lebendigen Glauben, zur Gottes- und Nächstenliebe; die Anleitung zur Mitfeier der Liturgie, vor allem der Eucharistie, zum Gebet und zur Meditation; die Gewissensbildung, verbunden mit der Erziehung zur Umkehr und zum rechten Empfang des Bußsakramentes“ würde zu solcher Konsequenz führen⁵.

Es geht darum, den Religionsunterricht curricular so auszurichten, „daß er nicht von falschen Voraussetzungen hinsichtlich der Einstellung der Schüler zu Religion und Glauben und von bloß angenommenen, in Wirklichkeit aber nicht vorhandenen Erfahrungen mit Christentum und Kirche ausgeht“⁶. Der Religionsunterricht muß so sein, daß jeder Schüler, auch der von Christentum und Kirche distanzierte, die Inhalte der christlichen Überlieferung im Dialog mit anderen religiösen und allgemein ideologischen Lehren „als orientierende und sinngebende Antworten“⁷ zu würdigen vermag. Ein curricular strukturierter Unterricht scheint am besten in der Lage zu sein, dieser Forderung gerecht zu werden.

Es soll nun versucht werden, die Merkmale bzw. Kriterien eines solchen Unterrichts aufzuzeigen und kritisch zu würdigen.

1 Kriterien bzw. Merkmale für einen curricular strukturierten Religionsunterricht

1.1 Lebens- und Schülersituation und ihre Analyse

Nach dem Konzept Robinsohn/Knab geht es darum, die Vielfalt und Dynamik des Lebens zum konkreten Ausgangspunkt für die Unterrichtsplanung zu machen, damit dem Schüler durch das schulische Lernen die Fähigkeiten (Qualifikationen) vermittelt werden sollen, bestimmte Lebenssituationen besser zu bewältigen.

Der Begriff „Lebenssituation“ — in anderer Terminologie auch häufig „Verwendungssituation“ genannt —, der sich von dem Begriff „Schülersituation“ unterscheidet, bezeichnet nach dem Robinsohn/Knabschen Schema typische allgemeinmenschliche Situationen in Gegenwart und Zukunft der Schüler, zu deren Bewältigung die Vermittlung bestimmter Qualifikationen durch Unterricht geschieht und deren Analyse zur Bestimmung und Begründung der Ziele und Inhalte des Unterrichts notwendig ist. Mit „Schülersituation“ meint man für gewöhnlich die Ausgangslage des Schülers beim konkreten Lernprozeß, also den Informations- und Meinungsstand einer bestimmten Lerngruppe zu einer

⁵ Rahmenplan für die Glaubensunterweisung mit Plänen für das 1.—10. Schuljahr, hrsg. v. d. kath. Bischöfen Deutschlands durch den DKV, München 1967, 12.

⁶ Siehe dazu Wolfgang LANGER, Die Organisation der Curriculumentwicklung für den kath. RU in der Bundesrepublik, in: Kat. Bl. 98 (1973) 20.

⁷ Ebd.

bestimmten Zeit hinsichtlich eines bestimmten Problem- oder Themenkreises. Die Erhebung der Schülersituation gilt jedoch nicht der Themenfindung und Zielbegründung — im Gegensatz zur Erhebung und Analyse der Lebenssituation —, denn das könnte zu einem bloßen Gelegenheitsunterricht führen, sondern der Feststellung von Kenntnissen und Vorverständnissen, an denen sich die reale Gestaltung des Unterrichts zu orientieren hat und von deren Berücksichtigung die Effektivität des Unterrichts abhängt.

Beide Dinge — Lebenssituation und Schülersituation⁸ — hängen nun eng zusammen und sind eigentlich nicht zu trennen, denn wenn der Unterricht mithelfen soll, Schüler zur Bewältigung von Lebenssituationen zu qualifizieren, dann muß die Thematik des Unterrichts in irgendeiner Weise auf die realen Situationen menschlicher Existenz bezogen sein⁹. Erst der mögliche Transfer des in der Schule Erlernten auf die Lebenswirklichkeit rechtfertigt letztlich den Unterricht.

Geht man nun von der Lebenssituation und Schülersituation aus, so ergeben sich drei Ebenen, die in den Blick genommen werden müssen¹⁰:

- a) die künftige Lebenssituation des Schülers
- b) die gegenwärtige Lebenssituation des Schülers
- c) die Schülersituation bzw. die Ausgangslage des Schülers.

1.1.1 Die künftige Lebenssituation des Schülers

Mit der künftigen Lebenssituation oder den künftigen Bedürfnissen des Schülers ist im Hinblick auf den Religionsunterricht folgendes gemeint:

Der Schüler soll während seiner Schulzeit die verschiedensten Lern- und Sozialerfahrungen sowie die durch Unterricht und Reifezeit hervorgerufenen Veränderungen seines Weltbilds und seiner religiösen Überzeugungen in den Identitätserwerb integrieren können. In seinem außer- und nachschulischen Leben muß er sich in einer pluralen Gesellschaft zurechtfinden können, ein eigenes

⁸ Einige Didaktiker sind der Meinung, der Begriff „Situation“ solle auf die Lebens- bzw. Verwendungssituation beschränkt bleiben. Für die Schülersituation möge man das Wort „Ausgangslage“ verwenden.

⁹ Hier muß beachtet werden, daß der Unterricht meistens gar nicht direkt, sondern nur indirekt „via transfer“ für das Leben qualifizieren kann.

¹⁰ Franz NIEHL macht darauf aufmerksam, daß bei zahlreichen Autoren die „Ausgangslage“ nicht mehr zur Situationsanalyse gezählt wird; letztere umfaßt bei ihnen nur die Verwendungsmöglichkeiten. Man wird jedoch Niehl zustimmen können, wenn er schreibt: „Da der Lehrer am ehesten von der Erhebung der Ausgangslage zu den gegenwärtigen Bedürfnissen der Schüler findet, halten wir hier an den drei Ebenen des Begriffs ‚Situationsanalyse‘ fest.“ (Siehe dazu Franz NIEHL, Was ist und wozu führt die Situationsanalyse?, in: Orientierungen (Hrsg. Peter JANSEN), Zürich—Einsiedeln—Köln—Hannover 1974, 21.

Weltbild erwerben und als Erwachsener im christlichen und außerchristlichen Kontext seine Orientierung suchen.

Weiterhin muß gedacht werden an den Bezugsrahmen der zukünftigen Gesellschaft, an die Funktion, die die Religion in dieser künftigen Gesellschaft einnehmen wird, und daran, in welcher Weise sich die Religion in der Zukunft selber darstellt.

Von diesen drei Bezügen der Zukunft her müssen Folgerungen für Lernbedürfnisse des Schülers in der Gegenwart gezogen werden. Es ist zu fragen: Mit welchen Fähigkeiten muß der Schüler ausgestattet sein, um solche absehbaren Entwicklungen begleiten und gestalten, verstehen und beeinflussen zu können?

Daß solchen Überlegungen notwendig ein utopischer Zug anhaftet, versteht sich von selbst. Eigene Zukunftserwartungen von und an künftige Gesellschaften schlagen in allen Perspektiven dieser Art durch. Es muß darum ein allzu willkürliches Färben der Zukunft von der eigenen Wunschvorstellung her vermieden werden.

1.1.2 Die gegenwärtige Lebenssituation des Schülers

Ausgangspunkt der gegenwärtigen Bedürfnisse des Schülers sind die Defizite, die er jetzt erlebt, die Schwierigkeiten und Nöte seiner Alltagsexistenz. Für den religiösen Kontext ist dies vor allem in zweierlei zu sehen: Einmal unterliegt der Schüler in hohem Maße heterogenen Erziehungseinflüssen für seine religiöse Identitätsfindung. Die oft unreflektierten Theologien der Eltern werden von ihm ebenso aufgenommen wie Elemente pfarrgemeindlicher Verkündigung und schulischen Religionsunterrichts oder triviale Aspekte der Glaubensauffassung in den Massenmedien.

Zum anderen weist der Schüler Erfahrungsdefizite auf, die es ihm nahezu unmöglich machen, religiöse Inhalte in ihrer existentiellen Bedeutsamkeit angemessen wahrzunehmen.

Beide Schwierigkeiten gewinnen im Kontext der Klasse noch einen wichtigen sozialen Aspekt. In der Regel steht der Schüler hier schon in einer pluralen Gesellschaft, d. h., die kleine Gruppe der Klasse bildet die Meinungsvielfalt unserer Gesellschaft in den Schülern ab.

Hier ist nun zu fragen: Wie kann dem Schüler geholfen werden, seine eigene Erziehungsgeschichte soweit aufzuarbeiten, daß heterogene Elemente integriert werden. Wie kann weiter dafür gesorgt werden, daß bisherige Erfahrungen und religiöse Benennungen miteinander in einen Deutungszusammenhang treten, so daß der Schüler ein Vorstellungsgesamt gewinnt, welches die Integration neuer Erfahrungen und das Fragebedürfnis nach sinndeutenden Zusammenhängen weckt.

1.1.3 Die Schülersituation bzw. die Ausgangslage des Schülers

Die dritte Ebene der Situationsanalyse, die Ausgangslage des Schülers, ist am ehesten der methodischen Aufarbeitung zugänglich. Hierfür sind die bisherigen Erziehungseinflüsse und deren Auswirkungen zu erheben wie auch die Sinnerfahrungen, soweit sie für religiöse Fragestellungen aufschließen, zu ermitteln und halbwegs zu ordnen. Hierher gehört aber auch die Frage nach den fachspezifischen Lernvoraussetzungen: Welche Vorkenntnisse besitzen die Schüler? Wie entwickelt ist ihre Fragebereitschaft und Sensibilität etwa im Hinblick auf die Gottesfrage? Welche methodischen und arbeitstechnischen Voraussetzungen haben die Schüler erworben, um sich über religiöse Fragen zu verständigen?

1.1.4 Die Analyse der Lebens- bzw. Schülersituation

Nach dem bisher Dargelegten wird deutlich: Um zu einem curricular strukturierten Religionsunterricht zu kommen, ist eine Analyse sowohl der Lebenssituation wie auch der Schülersituation, d. h. der Ausgangslage des Schülers, unumgänglich. Ohne sie vermag der auf Lebensbewältigung zielende Religionsunterricht seinen Erziehungsauftrag nicht zu erfüllen. Würde diese Vorarbeit nicht geleistet, fehlte dem Religionslehrer jede Orientierung und sein Unterrichten verbliebe in einem lebensleeren Raum. Geht es um die Erhebung der Ausgangslage des Schülers, ist der einzelne Religionslehrer gefordert. Er muß daher die Methoden zu ihrer Analyse beherrschen¹¹.

¹¹ Die wichtigsten Methoden zur Erhebung der Ausgangslage des Schülers (Schülersituation) sind folgende:

- a) Unterrichtsbegleitende Beobachtung: Jede Unterrichtsstunde, die spontane Reaktionen der Schüler zuläßt und fördert, offenbart dem sensiblen Lehrer Interessen und Bedürfnisse des Schülers. Sie gilt es in den Blick zu bekommen.
- b) Kooperative Unterrichtsplanung: Dieses Verfahren verfolgt nach F. Niehl drei Ziele: „Sie erleichtert dem Lehrer eine situationsgerechte Planung, und sie weckt nach und nach das Problembewußtsein der Schüler für das Fach Religion — damit aber auch ihre Urteilsfähigkeit für die Bedeutung der Religion überhaupt; das dritte Ziel ist die Ermöglichung gruppendynamischer Unterrichtsverfahren ...“ (Siehe F. NIEHL, a. a. O. 29).
- c) Problembezogene Diskussion.
- d) Brainstorming: Der Lehrer schreibt ein Wort oder einen Satz als Impuls an die Tafel. Die Schüler sollen nach kurzer Überlegungszeit alle Begriffe nennen, die ihnen dazu einfallen. Der zweite Schritt ist die Klärung und Aufarbeitung des Gesagten, wobei die Assoziationen aufgedeckt und verdeutlicht werden.
- e) Metaphernmeditation (z. B. Gott ist wie ...): Sie gibt Aufschluß über die Vorstellungen der Schüler hinsichtlich eines Problems.

Weitere Methoden sind beschrieben im Aufsatz von F. NIEHL, „Was ist und wozu führt die Situationsanalyse?“, a. a. O. 25—37.

Hinsichtlich der Lebenssituation des Schülers — der zukünftigen und gegenwärtigen —, deren Erhebung und Analyse nicht dem Lehrer vor Ort, sondern den wissenschaftlichen Instituten wie den Projekt- und Planmachern, die den situativen Rahmen ihres Projektes oder Plans zu erfassen suchen müssen, obliegt, bedient man sich oft Situationsbeschreibungen, die mangels empirischer Untersuchungen hypothetisch gewonnen sind und in die allzuleicht eigene Wunschvorstellungen einfließen.

Dadurch wird die Vorläufigkeit und Revisionsbedürftigkeit der aus der Situationsbeschreibung abgeleiteten Qualifikationen und Lernziele nur betont. Hier liegt eine Schwäche — es wird davon noch die Rede sein — des curricularen Modells.

1.2 Die Qualifikationen

„Situationen, die erhoben sind, rufen nach Qualifikationen, die ihnen zugewiesen werden. Und Qualifikationen sollen ihrerseits für eben diese Situationen qualifizieren...¹².“ Es ist leicht einzusehen, daß eine gute Situationsanalyse die Voraussetzung für die Formulierung wirklich geforderter Qualifikationen ist, auch wenn diese sich nur z. T. aus ihr ergeben. Eine eindeutige Ableitung von Qualifikationen aus der Analyse der Situationen muß um so mehr scheitern, „je komplexer und anspruchsvoller sich eine bestimmte Lebenssituation darstellt¹³“. Aus ihr selbst ist nicht mehr deutlich und klar zu eruieren, was der Mensch notwendig hat, um in ihr zu bestehen. Was z. B. in ethischen Entscheidungssituationen, die grundsätzlich mehrdeutig sind, im einzelnen gut und richtig ist, „ergibt sich nicht einfach aus der Sache, sondern erst von bestimmten Überzeugungen und Wertvorstellungen her, die ihrerseits mit Grundeinstellungen des Menschen zur Wirklichkeit, also mit seiner Weltanschauung und Religion zusammenhängen¹⁴“. Das macht deutlich, daß es sich bei der Bestimmung der Qualifikationen letztlich um einen normativen, um einen hintergründig ideologischen Prozeß handelt, der entsprechend dem weltanschaulichen Standpunkt derer, die die Qualifikationen festlegen, zu je verschiedenen Ergebnissen führen kann. So werden atheistische Humanisten oder Marxisten einzelnen erhobenen Situationen mit Sicherheit andere Qualifikationen zuweisen als Christen¹⁵. Die

¹² G. STACHEL, Situationen und Qualifikationen, Lernziele und Inhalte, in: G. Stachel, Curriculum und Religionsunterricht, Zürich—Einsiedeln—Köln 1971, 82.

¹³ Siehe Wolfgang LANGER, Die Organisation der Curriculumentwicklung für den katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik, in: KatBl 98 (1973) 23.

¹⁴ Siehe ebd.

¹⁵ Auch der junge Mensch muß sich in Gegenwart und Zukunft mit dem Tod auseinandersetzen, um sein eigenes Sterben einmal bewältigen zu können. Das dürfte weder bei Christen noch bei Atheisten umstritten sein. Wie aber kann und soll der

notwendige Normiertheit der Qualifikationen gibt die kritische Hinterfragung frei „und ermöglicht es den Kritikern, andere Qualifikationen auf Grund eines anderen ideologischen Hintergrunds zuzuordnen (die sich wiederum der Kritik stellen)¹⁶“.

Es muß noch darauf hingewiesen werden, daß die erstrebten Qualifikationen meist nicht direkt durch Unterricht zu erreichen sind. Unterricht kann eben nur unterrichtliche Ziele erreichen, von denen her dann Transfer-Erwartung im Hinblick auf die erwünschte Qualifikation gegeben ist. Auch der beste Religionsunterricht kann z. B. nicht die Qualifikation „soziales Verhalten in Staat und Gesellschaft“ oder „Mündigkeit im Bereich der Kirche“ direkt vermitteln. Er kann höchstens informierende (kognitive) und gewissensbildende (affektive) Lernprozesse in Gang setzen und teilweise abschließen, „von deren Zielen her der junge Erwachsene später zu dem Qualifikationsbündel¹⁷“ soziales Verhalten oder Mündigkeit weiterschreitet. Hat der Schüler Rücksichtnahme, Verzicht und faires Verhalten eingeübt oder hat er gelernt, im Bereich der Kirche selbständig und verantwortlich zu handeln, dann sind Ziele erreicht, die zur Transfer-Erwartung hinsichtlich der Qualifikation „soziales Verhalten“ und „Mündigkeit“ berechtigen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Situationsanalyse wie religiös-weltanschaulicher oder ideologischer Background, von dem her aus den erhobenen Situationen die Bedürfnisse des Schülers abgeleitet werden, führen zur Definierung der Qualifikationen. Situationen und Qualifikationen bilden nach Stachel den ersten Regelkreis curricularer Forschung¹⁸.

1.3 Die Aufstellung von Lernzielen und ihre Sequenz

Um Qualifikationen, die den Schüler zur Bewältigung von Lebenssituationen befähigen, zu entwickeln und zu erreichen, bedarf es der Lernziele. „Lernziele sind Ziele von Lerninhalten . . . Themen, Stoffe, Inhalte allein ermöglichen noch keine Unterrichtsplanung. Zu diesen treten ‚Intentionen‘ hinzu¹⁹.“ Intention ist

Mensch sein Sterben bewältigen? W. LANGER führt auf diese Frage eine ganze Skala von möglichen Antworten an: „erbittertes Abweisen der Frage, philosophischer Trost aus der Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes, marxistischer Verweis auf das Opfer für die kommenden Generationen, medizinisch-psychologische Ratschläge für ein ruhiges Sich-Abfinden mit dem Unvermeidlichen, die christliche Verheißung ewigen Lebens.“ (Siehe W. LANGER, ebd.); ein anderes Beispiel: Man könnte u. U. aus einer Situationsanalyse, je nach ideologischem Standpunkt, zur Bewältigung der gegenwärtigen wie zukünftigen Situation einmal „sozialen Frieden“, dann die Fähigkeit zum „Klassenkampf“ als notwendige Qualifikationen erachten.

¹⁶ Siehe G. STACHEL, a. a. O. 80.

¹⁷ Siehe ebd. 82.

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ G. STACHEL, a. a. O. 83.

eine andere Bezeichnung für Lernziel. Zu Intentionen bzw. Zielen gelangt man, wenn man die Frage beantwortet: Was sollen die Schüler einer ganz bestimmten Klasse oder Lerngruppe im Hinblick auf ihre Zukunft als Wissens- und Könnensbesitz erarbeiten und behalten? Wer Unterricht plant, muß also zunächst festlegen und beschreiben, was er erreichen will. Wenn auch Robert F. Magers Forderung, ein Lernziel sei so zu formulieren, daß das Endverhalten des Lernenden genau beschrieben wird²⁰, mehr auf den technisch-mathematischen Bereich als auf den Religionsunterricht anwendbar ist, so gilt dennoch auch für den Religionsunterricht und seine Didaktik, daß sie den Ansprüchen der Curriculumforschung genügen müssen. Das heißt konkret: Die Lernziele sind klar und deutlich zu bestimmen, wobei die Teil- und Feinziele, die das in einer Stunde oder in einer Gruppe von Stunden Erreichbare formulieren, vom End- oder Globalziel her abzuleiten sind. Ist dieses allerdings wie in den letzten Jahren kontrovers — die einen sahen im Religionsunterricht eine rein katechetische Veranstaltung, die anderen verstanden ihn als kritische Auseinandersetzung mit dem Phänomen Religion in all ihren Konkretionen —, kann naturgemäß auch kein Konsens hinsichtlich der Teilziele erreicht werden. Durch die für den Religionsunterricht wegweisende Globalzielformulierung, wie sie sich im Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule“ vorfindet²¹, dürfte diese Schwierigkeit heute weitgehend ausgeräumt sein.

Die Sammlung und Aufzählung von kognitiven und affektiven Lernzielen in ihrer Verflechtung macht es notwendig, „Unterrichtsziele in der ihnen angemessenen Abfolge anzustreben“²². Die Lernziele sollen in Unterordnung unter das Globalziel und in zweckmäßiger Zuordnung zueinander formuliert werden, daß ein gemäßes Fortschreiten des Unterrichts ermöglicht wird. „Hierbei werden, zusätzlich zu den aus Situationserhebungen gewonnenen Kriterien, auch Strukturen berücksichtigt werden müssen, die den Lernzielen eigen sind (Taxonomie!)²³ und in denen die möglichen Inhalte eine formale Ordnung (Abfolge) vorfinden“²⁴.

²⁰ Nach Mager sind die Lernziele „handlungsanweisend“ d. h. „operational“ zu definieren. Der Schüler soll z. B. im Verlauf einer Stunde von zehn Additionsaufgaben mindestens acht lösen. Stachel betont mit Recht, daß Magers Kriterien nicht unbedacht auf den Religionsunterricht Anwendung finden dürfen (Siehe dazu G. STACHEL, Lernziele und Religionsunterricht, in: KatBl 95 [1970] 344); siehe auch Robert F. MAGER, Lernziele und programmierter Unterricht, Weinheim, 14. Aufl. 1970.

²¹ Siehe dazu Synode 1/1975, S. 64—66.

²² Siehe G. STACHEL, Situationen und Qualifikationen, Lernziele und Inhalte, in: a. a. O. 82 f.

²³ Unter der Taxonomie von Lernzielen versteht man die Klassifikation von Lernzielen oder Lernzielbereichen nach der Art des beim Lernenden angesprochenen Verhaltens. Nach der Bloomschen Taxonomie teilt man in kognitive, affektive und psychomotorische Lernzielbereiche.

²⁴ G. STACHEL, Situationen und Qualifikationen, Lernziele und Inhalte, in: a. a. O. 84.

Die Güte einer curricular konzipierten Unterrichtseinheit hängt nicht zuletzt von der Formulierung der Lernziele, ihrer Taxonomie und ihrer Sequenz ab.

1.4 Die Inhalte

Von den aufgestellten Lernzielen her sind die Inhalte bzw. Stoffe, die zur Erreichung der Lernziele dienen sollen, zu planen und festzulegen. Die Frage, die hier zu stellen ist, lautet: Welche Inhalte eignen sich, die angestrebten Ziele zu erreichen? Wenn auch die inhaltliche Systematik in einem curricular konzipierten Religionsunterricht nicht das erste Wort hat bei der Planung des Unterrichts, so wäre es zweifellos falsch, „die Systematik der Inhalte zu mißachten. Ordnung von Inhalten ermöglicht Generalisierung, mithin Begriffsbildung und Urteilsfindung“²⁵.

Der normale Weg, die Inhalte zu bestimmen, geht nach dem Robinsohn-Knab-Schema von den Situationen über die Qualifikationen und Lernziele. Doris Knab hält jedoch auch den umgekehrten Weg für gangbar. Man könne auch von den Inhalten, d. h. Stoffen, ausgehen und sich fragen, „welche Ziele man bei deren Behandlung erreichen will, welche Qualifikationen sich vermutlich einstellen werden und für welche Lebenssituationen ... diese qualifizieren“²⁶. Durch diese Möglichkeit, flexibel zu verfahren, wird der Tatsache besser Rechnung getragen, daß die Inhalte des Religionsunterrichts letztlich Inhalte der Kirche sind, „über die eine Revision des Unterrichts nicht einfach verfügen kann“²⁷. Dieser Gesichtspunkt muß, ganz gleich wie vorgegangen wird, Beachtung finden.

1.5 Lernzielerfolgskontrolle

Unterricht, der auf die dargelegte Weise curricular strukturiert ist, muß auch die Lernzielerfolgskontrolle ernst nehmen. Es ist darauf hinzuweisen, daß eine Überprüfung der angegebenen Lernziele nur insoweit vorgenommen werden kann, als es sich um kognitive Lernergebnisse²⁸ handelt. Auch die indirekt im Schüler

²⁵ Siehe ebd. 85.

²⁶ Siehe ebd.

²⁷ Siehe ebd.

²⁸ Im kognitiven Lernbereich werden primär die intellektuellen Funktionen angesprochen, während der affektive Lernbereich alle im Bereich der emotionalen Kräfte stattfindenden oder diese tangierenden Lernprozesse umfaßt. G. STACHEL macht darauf aufmerksam, daß zu beachten ist, daß dort, wo das Wort „affektiv“ gebraucht wird, es sich nicht allein oder vorwiegend um Gefühle handelt. „Der Bezug zum ethischen Verhalten ist dominierend ... Theologische Synonyme sind: Gewissen oder (alttestamentlich) Herz. Philosophisch und psychoanalytisch begegnen: ‚Werten‘, ‚Integrieren‘, ‚Identifizieren‘. Eher umgangssprachlich finden sich in der Nähe des Gemeinten: ‚Takt‘, ‚Kultiviertheit‘, ‚Geschmack‘.“ (Siehe dazu G. STACHEL, Religionsunterricht — kognitiv und/oder affektiv?, in: KatBl 96 (1971) 352. Selbstverständlich gehören zu den im kognitiven Bereich aufgeführten Begriffen auch affektive Tendenzen, so wie die Begriffe des affektiven Bereichs zum Kognitiven verweisen.

durch die Lernziele entwickelten Qualifikationen zur Bewältigung von Lebenssituationen — der Transfer also von den Lernzielen zu den Qualifikationen —, die seiner Freiheit überlassen bleiben müssen, sind im schulischen Religionsunterricht nicht zu kontrollieren. Sie dürfen auch unter keinen Umständen Kriterium für die Leistungsmessung sein.

1.6 Zusammenfassung des Konzepts Robinsohn-Knab

Der allgemeine Rahmen der Theorie von Robinsohn/Knab läßt sich durch folgende Fragen beschreiben und damit zusammenfassen:

- Auf welche Lebenssituationen des Schülers kann sich angemessenerweise der Unterricht beziehen?
- Welche Qualifikationen braucht der Schüler in diesen Situationen?
- Welche Lernziele könnten diese Befähigungen (Qualifikationen) im Schüler entwickeln?
- Welche Inhalte (Stoffe) eignen sich, die angestrebten Ziele zu erreichen?

Der Regelkreis schließt sich durch die Frage:

- Werden die angestrebten Ziele so erreicht und wirkt sich das in der angenommenen Weise auf die Lebenssituationen aus?

Geht man in Modifizierung des Robinsohn/Knabschen Konzepts den umgekehrten Weg, dann lauten die Fragen:

- Welche Inhalte sind — vom wem auch immer — vorgegeben?
- Welche Ziele sollen durch die Behandlung dieser Inhalte angestrebt werden?
- Welche Qualifikationen werden sich vermutlich einstellen?
- Für welche Lebenssituationen werden diese Qualifikationen qualifizieren?

Auch hier kann der Regelkreis geschlossen werden durch die Frage:

- Werden die angestrebten Ziele so erreicht und wirkt sich das in der angenommenen Weise auf die Lebenssituationen aus?

Im schulischen Religionsunterricht findet heute dort, wo man curricular vorgeht, bei der Bestimmung der Inhalte und Stoffe meist eine Kombination beider Wege statt, wenn auch der modifizierte Weg, der von den Inhalten ausgeht, häufiger benutzt zu werden scheint. Das ist dadurch bedingt, daß erst allmählich und Schritt für Schritt Lernsequenzen, die, ausgehend von der Erhebung von Lebenssituationen, lebensbezogen und lernzielhierarchisch strukturiert werden, die bisher benutzten und noch gültigen Rahmenpläne ersetzen.

2 Kritische Würdigung²⁹

Bei einer grundsätzlich positiven Beurteilung des Robinsohn/Knabschen curricularen Schemas und seiner Geeignetheit den an den heutigen Religionsunterricht gestellten Forderungen am besten gerecht zu werden, sollen jedoch auch einige kritische Hinweise hinsichtlich der Curriculumreform erfolgen. Sie sollen auf die Gefahr von Fehlentwicklungen aufmerksam machen und ihnen dadurch vorbeugen.

2.1 Überbewertung der curricularen Theorie

Manchmal hat man den Eindruck, daß zuweilen die Curriculumtheorie überschätzt und zu einer pädagogischen Heilslehre hochstilisiert wird. Das mag Überbleibsel aus der Phase der euphorisch-unkritischen Zustimmung sein, die die Curriculumreform heute längst hinter sich gelassen zu haben scheint. Wenn man die Curriculumtheorie „schlicht als ein Instrumentarium versteht, notwendige Lehrplanentscheidungen aus dem üblichen Traditionalismus herauszubringen oder vor unkontrollierbarer Beliebigkeit zu bewahren, solche Entscheidungen durchsichtig und begründbar zu machen, dann ist sie nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine bestimmte Technik, eine hilfreiche Formulierung des immer anstehenden Geschäfts der Ziel- und Themenfindung für den Unterricht, die sich auch die Religionspädagogik zunutze machen kann³⁰“. Von dieser Technik, so wichtig und notwendig sie ist, kann nicht das Heil für den Religionsunterricht kommen. So muß ganz nüchtern festgestellt werden, was häufig übersehen wird, daß eine Reform und Neuorientierung des Religionsunterrichts, soweit sie nicht im Formalen und Methodischen der Lehrplanarbeit, sondern in der Überprüfung der Ziele und Inhalte liegen, nicht von der Curriculumtheorie als solcher erwartet werden kann. „Hierzu ist von der Religionspädagogik . . . vor allem theologische Arbeit gefordert . . .³¹“. Ja, ein curricularer Entwurf des Religionsunterrichts setzt in höchstem Maße theologische Arbeit voraus. Es geht doch bei der Entwicklung

²⁹ Folgende Beiträge setzen sich kritisch mit der Curriculumreform und der curricularen Theorie im Bereich der Religionspädagogik auseinander: Rainer WINKEL, Kritische Fragen an die Curriculumreform und eine ihr folgende Religionspädagogik, in: KatBl 96 (1971) 678–683; H. v. MALLINCKRODT, Religionsunterricht und Curriculum, in: KatBl 98 (1973) 309–311; E. J. BIRKENBEIL, Curriculum-Theorie und Religionspädagogik, in: KatBl 97 (1972) 531–542.

³⁰ Siehe dazu Wolfgang LANGER, Das Mißverständnis einer curricularen „Begründung“ des Religionsunterrichts — Antwort an Hansjürgen von MALLINCKRODT, in: KatBl 98 (1973) 312.

³¹ Siehe ebd.

eines Curriculums für den Religionsunterricht darum, die Bedingungen für einen Unterricht zu schaffen, der es ermöglichen soll, das Christentum und die Inhalte anderer religiöser Überlieferung in ihrer Bedeutung für die Verwirklichung und Gestaltung eines unverkürzten, vollen menschlichen Lebens in all seinen Beziehungen und Dimensionen zu erkennen und zu akzeptieren. Das ist ohne Theologie nicht möglich. Es muß jedoch eine Theologie sein, die im Kontakt bleibt mit ihren Partnern aus den Humanwissenschaften, darunter „auch mit einer Curriculumtheorie, die sich ihrer Möglichkeiten wie ihrer Grenzen bewußt (sein sollte)³²“. Es ist heute nach der Anfangsperiode in der Curriculumtheorie an der Zeit, den Primat der Theologie gegenüber einer didaktischen Theorie auch im Bereich der Religionspädagogik zu sichern. Fehlentwicklungen, die hier und da zu einer Überbetonung bzw. Überziehung der Curriculumtheorie und einem Defizit der Theologie geführt haben, sind dringend zu korrigieren. Zwar ist die Curriculumtheorie für den Religionsunterricht von großer Bedeutung, aber für seine Begründung als Religionsunterricht reicht sie nicht aus.

2.2 Das Problem der Situationsanalyse

Es ist bereits deutlich geworden, daß die Situationsanalyse für den curricular konzipierten Religionsunterricht unumgänglich ist (siehe dazu 1.1.4). Sie zu erstellen, muß jedoch angesichts der Vielzahl der zu berücksichtigenden Faktoren als eine kaum zu bewältigende Aufgabe angesehen werden, zumal bei dem schnellen gesellschaftlichen Wandel, bereits Vergangenheit gewordene Verhältnisse die Basis für weitere Überlegungen abgeben müßten. Aus diesem Grunde bedient man sich oft Situationsbeschreibungen, die mangels empirischer Untersuchungen hypothetisch gewonnen sind. In solche hypothetisch gewonnenen Situationsbeschreibungen fließen allzuleicht eigene Wunschvorstellungen ein. Es ist unschwer einzusehen, daß wir es hier mit einem schwachen Punkt des Robinsohn-Knab-Modells zu tun haben, zumindest, was seine faktische Verwendbarkeit angeht. Die Frage nach der Situationsanalyse ist jedoch der kritische Punkt, der auch bei der Anwendung der curricularen Theorie auf andere Fachbereiche noch ungelöste Fragen aufwirft. Für den Religionsunterricht hat das zur Folge, daß die oft eilig konstruierten Curricula „zwar den Anschein von Progressivität an sich tragen und vom praktizierenden Lehrer als Hilfen empfunden und im Buchhandel als ein willkommenes Geschäft begrüßt werden³³“, aber, weil zum größten Teil nur theoretisch konzipiert, nicht selten lebensfremd sind.

³² Siehe ebd.

³³ Siehe dazu E. J. BIRKENBEIL, Curriculum-Theorie und Religionspädagogik, in: KatBl 97 (1972) 537.

2.3 Die Bestimmung der Qualifikationen

Die Bestimmung der Qualifikationen hängt einmal von der empirisch-analytischen Feststellung der Situation ab, die jedoch mangels empirischer Untersuchungen de facto meist hypothetisch beschrieben wird, zum anderen von begründeten Werturteilen. Die Qualifikationsbestimmung ist damit auch ein hintergründig ideologischer Prozeß. Wenn nun, was leicht einzusehen ist, die Praktiker oder religionspädagogischen Theoretiker nicht allein verantwortlich für die Normenentscheidungen der Qualifikationsbestimmung sein können, stellt sich die Frage: Wer denn noch? G. Stachel meint: „Am ehesten noch ein Konsens vieler, die das Problem im Kontext des Lebens überdenken“³⁴. Mit „vielen“ meint er ein Team theologischer und humanwissenschaftlicher Experten verschiedener Disziplinen³⁵. Ihr Konsens soll also ausschlaggebend für die Festsetzung der Qualifikationen sein. So wichtig ein solcher Konsens ist, er allein kann nicht für die Qualifikationsbestimmung verantwortlich sein. Diese hängt doch wesentlich von der Gesamtzielbestimmung des Religionsunterrichts ab, die letztlich Sache der kirchlichen Autorität ist. Die Gesamtzielbestimmung steckt den Rahmen ab für die von Experten festzulegenden Einzelqualifikationen. Sie sind also nicht nur abhängig, wie die curriculare Theorie sagt, von den erhobenen Situationen, sondern auch vom je vorgegebenen ideologischen Background.

Welche Probleme in der Qualifikationsbestimmung für profane Fächer stecken, hat die Auseinandersetzung um die hessischen Rahmenrichtlinien gezeigt³⁶.

2.4 Lernziele und ihre Operationalisierbarkeit

Ein kritischer Vorbehalt gegenüber der Curriculum-Forschung ergibt sich aus ihrer Tendenz, nur operationalisierbare Lernziele³⁷ gelten zu lassen³⁸. Erschöpft sich der Religionsunterricht in der Vermittlung gewisser Fertigkeiten, dann können die Lernziele exakt operationalisiert und alle darüber hinausgehenden

³⁴ G. STACHEL, Situationen und Qualifikationen, Lernziele und Inhalte, in: a. a. O. 81.

³⁵ Siehe ebd.

³⁶ Siehe dazu: Die neuen Rahmenrichtlinien in Hessen aus „Akademischer Dienst“ vom 15. 2. 1973, in: Mitteilungen Philologenverband Rheinland-Pfalz, Heft 3 1973, 13–16; ebenfalls: H.-R. Laurien, Schulung statt Schule — Hessische Rahmenrichtlinien für Gesellschaftslehre, ebd. 16–23; ebenfalls: Aufruf hessischer Oberstudiendirektoren, „Kritik an den Rahmenrichtlinien“, ebd. 23 f.

³⁷ Operationalisierung von Lernzielen heißt: Prozeß des Durchlaufens des Lernens mit genauer Handlungsanweisung, die im Test geprüft werden kann; die Lernziele müssen also handlungsanweisend formuliert werden.

³⁸ Siehe Robert F. MAGER, Lernziele und programmierter Unterricht, Weinheim, 14. Aufl. 1970.

Ziele ausgeklammert werden. Beläßt man diese jedoch im Unterricht, akzeptiert man damit letztlich auch nichtoperationalisierbare Lernziele, was für den Religionsunterricht unumgänglich ist, will man sich nicht mit Lernzielen niedrigen Abstraktionsniveaus begnügen. Wie will man ernsthaft z. B. Engagement, das Denken, Liebe und Beten operationalisieren? R. Winkel meint: „Wer also z. B. das mögliche Unterrichtsziel ‚Erkennen der hier und jetzt verbindlich gemachten Wahrheit dieser oder jener biblischen Aussage‘ operationalisiert, zerzt damit ein höchst komplexes und differenziertes Ziel auf die Verhaltensebene herab, muß es bedenklich vereinfachen, handfest und kontrollierbar machen und schließlich doch durch ein anderes Ziel ersetzen³⁹.“ Zumindest für den Religionsunterricht ist es also unsinnig, — im Bereich des Technisch-Mathematischen mag das anders sein —, auf operationalisierbaren Lernzielen zu bestehen.

2.5 Gefahr des Formalismus

Stachel bestimmt die erste Aufgabe einer Curriculum-Revision des Religionsunterrichts wie folgt: „Lernziele zu formulieren, von denen her erfahrungsgemäß ... Transfer auf die im ersten Regelkreis⁴⁰ bestimmten Qualifikationen erfolgt⁴¹.“

So richtig es ist, daß eine bestimmte Qualifikation anhand eines oder mehrerer Curriculum-Elemente trainiert und verwirklicht werden kann und daß sich das Lernen auch als Transfer, wenn auch in unterschiedlichen Graden von Komplexität vollzieht, so scheint mir Stachels Formulierung — sie ergibt sich aus dem Anspruch der curricularen Theorie — etwas einseitig und überzogen. Muß nicht beachtet werden, daß es Probleme und Sachverhalte gibt, „die um ihrer selbst wegen im Unterricht erarbeitet, verstanden, gelernt werden müssen und dürfen⁴²? Welche fallen unter Umständen heraus, weil kein Qualifikationserwerb zu erwarten ist?

Hier sollte der Gefahr der Einseitigkeit dadurch vorgebeugt werden, daß auch dem Selbstwert der Stoffe und Inhalte bei der grundsätzlichen Richtigkeit der curricularen Theorie wieder mehr Beachtung geschenkt wird.

³⁹ R. WINKEL, Kritische Fragen an die Curriculumreform und eine ihr folgende Religionspädagogik, in: KatBl 96 (1971) 682.

⁴⁰ Situationen und Qualifikationen sind der erste Regelkreis curricularer Forschung, während Lernziele und Inhalte einen zweiten, den sogenannten didaktischen Regelkreis, bilden (siehe auch dazu G. STACHEL, Situationen und Qualifikationen, Lernziele und Inhalte, a. a. O. 82.83).

⁴¹ Ebd. 84.

⁴² R. WINKEL, Kritische Fragen an die Curriculumreform und eine ihr folgende Religionspädagogik, a. a. O. 682.

2.6 Stoffe und Inhalte

In der Curriculumreform kommen die Stoffe bzw. Inhalte etwas zu kurz. Waren die herkömmlichen Lehr-, Bildungs- und Rahmenpläne vom Stoff her konzipiert, so sind die curricularen Pläne — die Curricula — lernzielorientiert, so daß die zur Erreichung der Lernziele geeigneten Inhalte ausgesucht werden. Kann man so im Religionsunterricht verfahren? Oder genauer: kann man ausschließlich so verfahren? Müssen nicht bestimmte Stoffe wegen ihrer Wichtigkeit im Religionsunterricht zur Sprache kommen? Vor allen Dingen, muß nicht beachtet werden, daß die Inhalte des Religionsunterrichts letztlich Inhalte der Kirche sind, über die eine Unterrichtsrevision nicht einfach verfügen kann?

Diese sechs kritischen Hinweise tun der Bedeutung der Curriculumtheorie keinen Abbruch. Sie können ihre Berichtigung darin finden, daß sich die Curriculumreform bemüht, diese angeschnittenen Problembereiche als Gesprächsinhalte aufzunehmen und neu zu durchdenken. Um zu einer sinnvollen Anwendung der curricularen Theorie zu kommen, ist eine kritische Untersuchung ihrer neuralgischen Stellen durch die Religionspädagogik unbedingt erforderlich. Diese zeigen, daß die Problematik des curricularen Modells noch lange nicht ausdiskutiert ist. Sie wird sicherlich noch manche Zerreißprobe im religionspädagogischen Fragehorizont zu bestehen haben.

Neue Bücher zum Verständnis und zur Praxis der Meßfeier

1. SCHNITZLER, Theodor: Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Meßfeier. Freiburg—Basel—Wien: Herder 1976. 223 S.

Wenn jemand geglaubt haben sollte, ein frommes Buch über die Messe sei notwendig ein langweiliges Buch, so wird ihn das hier anzuzeigende Werk mit seiner Frische bald eines besseren belehrt haben. Der bekannte Verfasser, der die seltene doppelte Kompetenz des Liturgiewissenschaftlers und des langjährigen erfolgreichen Großstadtseelsorgers mitbringt, hat bewußt — auf dem Fundament heutiger wissenschaftlicher Erkenntnis von der Messe — ein frommes Buch über die Eucharistiefeier schreiben wollen. Wer hätte noch nicht gemerkt, wie bitter nötig wir gerade in diesem Augenblick Bücher brauchen, die uns zum „Realisieren“ (vgl. den einschlägigen Artikel in dieser Nummer) der Messe helfen!

Es gibt vielleicht keine bessere Widerlegung der Leute, die unaufhörlich und undifferenziert von der Verarmung der Messe reden, die durch die Reform eingetreten sei, als ein solches Buch. Völlig organisch bezieht hier ein sachkundiger Interpret die (wenigen) neuen Elemente in eine Meditation ein, die er in einer ersten Gestalt vor 20 Jahren in den zwei höchst erfolgreichen Bändchen „Die Messe in der Betrachtung“ zur „tridentinischen Messe“ vorgelegt hatte.

Vor allem die Vorsteher der Eucharistiefeier, die sich Sonntag für Sonntag vor die Aufgabe gestellt sehen, etwa in der Kurzanrede zu Beginn der Messe, den Lichtkegel auf dieses oder jenes Wort der nun beginnenden Feier zu lenken (vor allem auf die, die das Volk selber in den Mund nimmt) wird begierig nach einem solchen Buche greifen. Er wird vermutlich gegen diese oder jene Deutung Vorbehalte empfinden, und er wird, je nach Vorbildung und Einstellung, nicht alles in gleichem Maße für brauchbar halten. Aber Sch. geht nach dem Goethewort vor: „Wer vieles bringt, wird jedem etwas bringen.“ Wer etwa über die (viel zu selten gedeutete) Rolle des Herrengebets bei der Eucharistiefeier sprechen will, findet auf den SS. 173—175 auf knappstem Raum eine Fülle vermutlich zunächst von Erkenntnissen, in jedem Fall aber von Anregungen für die Verkündigung. Wer seinen Gläubigen die großartige Gebetsdimension des Lamm-Gottes-Rufes deutlich machen will, daß er mehr wird im Mund des Volkes als eine leere Formel, ist gut beraten, wenn er sich bei Schnitzler auf den SS. 191—193 sein Material sucht.

Überhaupt ist jeder Leser gut beraten, der sich von der jugendlichen Dynamik anstecken läßt, mit der dieses Buch bestrebt ist, einen lang hingezogenen, vielgestaltigen gottesdienstlichen Vorgang mehr und mehr in Gebet zu verwandeln.

Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier

2. DUFFRER, Günter: Gottesdienst — Besinnung und Praxis. Ein geistliches Werkbuch. München: Don Bosco-Verlag 1975. 144 S., Kart. 14,80 DM.

EMMINGHAUS, Johannes H.: Die Messe: Wesen — Gestalt — Vollzug. Schriften des Pius-Parsch-Institutes, Bd. 1. Klosterneuburg: Österreichischer Katholischer Bibelwerk-Verlag 1976. 302 S. Brosch., 3 ausklappbare Übersichtstafeln. 24,40 DM.

MAAS-EWERD, Theodor — RICHTER, Klemens (Hrsg.): Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier. Freiburg: Gemeinschaftsverlag Benziger/Herder. 1976. 400 S. Leinen. 44,— DM.

Seit dem 1. Fastensonntag 1976 (7. März) ist das tridentinische Meßbuch Pius' V. abgelöst durch das neue Missale Romanum Pauls VI. in seiner muttersprachlichen bzw. lateinischen Fassung. Spätestens mit diesem Datum hat in den Gemeinden das Leben mit der erneuerten Meßliturgie begonnen, die Phase der Aneignung, die sich nicht bloß im rubrikentreuen Vollzug der neuen Ordnung erschöpfen darf, sondern Hand in Hand gehen muß mit einem geistlichen Hineinwachsen in die erneuerte Gestalt der Eucharistiefeier und den Reichtum ihrer Texte.

Wer sich nach gediegenen Werkbüchern und Kommentaren zur erneuerten Meßliturgie umsieht, sucht nicht mehr vergebens. Inzwischen sind eine Reihe gründlicher, von anerkannten Autoren verfaßter „Meßerklärungen“ erschienen, die in der gegenwärtigen Phase des Hineinlebens gute Dienste leisten können.

Das Konzil, das den Reformarbeiten auf liturgischem Gebiet das Leitwort von der „Wiederherstellung nach der althehrwürdigen Norm der Väter“ (SC 50) als Weisung gegeben hatte, hat zu einer Gestalt der Eucharistiefeier geführt, die sich organisch in die Entwicklungsgeschichte der römischen Messe einfügt. Wie wenig der neuerdings wieder verstärkt erhobene Vorwurf zutrifft, die Liturgiereform stelle einen Bruch mit der Tradition katholischen Gottesdienstes dar, wird jedem klar, der das Werk von Johannes H. Emminghaus, Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Universität Wien, durcharbeitet.

Der Verfasser legt großen Wert darauf, die geschichtliche Verwurzelung der nachkonziliaren Form der Eucharistiefeier aufzuzeigen; im Wissen um diese Verwurzelung sieht E. zu Recht eine der wichtigsten Voraussetzungen zu „einem sachgerechten und verantwortbaren Vollzug der Gemeindemesse“ (14), denn: „Die Liturgie erklärt sich ihrem Wesen nach nur aus der in der Schrift bezeugten Stiftung Christi und der tradierten Lehre der Kirche, in ihrer gewachsenen Gestalt zugleich wiederum aus der Schrift und der Geschichte in ihren vielerlei Wandlungen mit ihren Höhen und Tiefen, in ihrem Vollzug aber aus der erkannten Gestalt und vor allem dem konkreten Glauben der Menschen einer jeden Zeit“ (13).

E.s „Meßerklärung“ zerfällt in zwei etwa gleich umfangreiche Teile. Auf Grund des ntl. Befundes und der ältesten patristischen Zeugnisse arbeitet der Verf. in Teil I (35—149) die Grundgestalt der Eucharistiefeier heraus und schildert die Wandlungen, die die in ihrem Kern unwandelbare Stiftung des Herrn in ihrer konkreten Gestalt im Zuge einer fast 2000jährigen Geschichte durchlaufen hat. Dem Leser wird hier ein fesselnder, viele interessante Details berücksichtigender Durchblick durch die Meßgeschichte geboten, wobei der Verf. die beneidenswerte Gabe besitzt, komplizierte Entwicklungen in einer

jedermann zugänglichen Weise darzustellen. Dem Geiste P. Parschs und der volksliturgischen Ausrichtung seines Werkes verpflichtet, ist E.s Buch über die Messe für einen breiten Leserkreis bestimmt. Auf einen aufwendigen Anmerkungsteil hat man bewußt verzichtet, was aber der wissenschaftlichen Zuverlässigkeit der Darstellung keinen Abbruch tut.

Der II. Teil (153—294) folgt in seinem Aufbau dem Verlauf der Feier der Gemeindegottesmesse des neuen Deutschen Meßbuchs. Die Funktion der einzelnen Bausteine der Eucharistiefeier wird klar herausgearbeitet, die etwa vorgenommenen Veränderungen im Vergleich zum tridentinischen Missale Pius' V. begründet und brauchbare Anregungen für einen sach- und gemeindegerechten Vollzug gegeben. Der Autor hatte sich die Aufgabe gestellt, Parschs Anliegen, daß „in einer lebendigen Gemeinde lebendige Liturgie gefeiert wird“ unserer Zeit weiterzugeben. Mit seinem wertvollen Sachbuch leistet E. einen wichtigen Beitrag im Hinblick auf dieses auch nach Abschluß der Meßreform noch keineswegs erreichte Ziel.

Duffers „Werkbuch“ beschäftigt sich ebenfalls ausschließlich mit der Eucharistiefeier. Insofern ist der weiter gefaßte Titel etwas irreführend. Der Verf., Liturgik-Dozent und Referent für liturgische Fragen im Ordinariat Mainz, kann aus dem Erfahrungsschatz seiner langjährigen diözesanen und überdiözesanen liturgischen Bildungsarbeit schöpfen. Wie schon der Untertitel „Ein geistliches Werkbuch“ verrät, liegt der Schwerpunkt der Publikation im Bereich der konkreten Gottesdienstgestaltung. Ausgearbeitete Muster für die frei zu gestaltenden Teile der Messe werden angeboten. Am Ende eines jeden Abschnitts über die einzelnen Teile der Eucharistiefeier gibt der Autor wohlüberlegte, detaillierte „Hinweise für die Praxis“, die nicht einfach Rubriken reproduzieren, sondern organisch aus den jeweils vorausgehenden theologischen Meditationen herauswachsen und so in ihrer inneren Begründung einsichtig werden.

Breiten Raum gibt der Verf. der Besprechung des wegen der Häufung von Einzelstücken nicht unproblematischen Eröffnungsteils der Messe (14—51). Um so mehr fällt es auf, daß unter den verschiedenen, ausführlich dargestellten Möglichkeiten, den Bußakt zu gestalten, das im neuen Meßbuch — im Gegensatz zu den Studententexten — wieder vorgesehene sonntägliche Taufgedächtnis (Asperges) nicht erwähnt wird. Der zunehmend beklagten Verbalisierung der Meßfeier, wie sie gerade im Eröffnungsteil aufdringlich in Erscheinung zu treten pflegt, könnte durch die Wiederbelebung des Asperges in neuer Gestalt korrigierend entgegengewirkt werden.

Manche der ausformulierten Mustertexte vermögen nicht recht zu überzeugen. Die mögliche kurze Einführung zu Beginn des Wortgottesdienstes etwa soll den Gläubigen eine Hilfe für ein verständiges Hören auf das anschließende und verkündende Gotteswort bieten. Ob allerdings ein Konzentrat der wichtigsten dogmatischen Kerngedanken aus den drei vorzutragenden Lesungen (vgl. das Muster 75) den Zweck einer „Einführung“ in die dem Hörer inhaltlich nach nicht bekannten Lesungen erfüllt, darf bezweifelt werden.

Auch gegen den Vorschlag, etwa in einer Gruppenmesse nach dem Einleitungsdialog zur Präfation eine wortreiche „Meditation über das Hochgebet“ (98—100) einzufügen, wird man Bedenken haben. Der vorgeschlagene, nahezu drei Druckseiten füllende Text sprengt — vom Inhalt einmal ganz abgesehen — doch wohl die Proportionen des Hochgebets und entspricht wohl kaum der von den geltenden Richtlinien konzidierten Mög-

lichkeit, am Anfang der Präfation aktuelle Motive der Danksagung einzufügen. Man wird also über die Brauchbarkeit dieses oder jenes Musters geteilter Meinung sein können. Trotzdem bietet das Werkbuch Duffrers als ganzes wertvolle Impulse für eine sachgerechte Maßgestaltung und eine spirituell vertiefte Mitfeier.

Der umfassendste Kommentar zur nachkonziliaren Gestalt der Eucharistiefeier liegt in dem stattlichen Band vor, den Schüler, Kollegen und Freunde dem angesehenen Münsteraner Liturgiewissenschaftler Emil Joseph Lengeling zur Vollendung des 60. Lebensjahres (26. Mai 1976) als „Festschrift“ dargeboten haben. Das Werk, an dem fast alle namhaften Liturgiker des deutschen Sprachraumes mitgearbeitet haben, entspricht nicht der landläufigen Vorstellung vom Genus einer Festschrift. Im Sinne des zu Ehrenden haben die Herausgeber, beide Lengeling-Schüler, ein Buch zusammengestellt, dessen Einzelbeiträge sich sämtlich einem einzigen Thema, nämlich der Eucharistiefeier, unterordnen und dem Anliegen dienen wollen, den Reichtum des neuen Maßbuchs „so auszuschöpfen, daß es im Leben der Kirche, konkret unserer Gemeinden, fruchtbar werden kann“ (11).

Der in zwei etwa gleich umfangreiche Teile gegliederte Band bringt in seinem speziellen Teil II Studien zu Einzelelementen des neuen Ordo Missae. Wie wichtig die geistliche Atmosphäre ist, aus der der Gottesdienst herauswächst, macht H. Plock in seinem Beitrag über die *Eröffnung* der Eucharistiefeier deutlich. Die gemeinsame *Tauferinnerung* (Asperges) als möglicher Eröffnungsritus der Sonntagsmesse erfährt die gebührende Beachtung (Färber MSF). H. B. Meyer deutet in seinem Aufsatz über Möglichkeiten und Probleme des *Bußakts* vorsichtig an, daß der passendere Ort für Schuldbekennnis und Vergebungsbitte wohl eher am Ende des Wortgottesdienstes zu suchen gewesen wäre, eben jener Ort, wo nach einer jahrhundertealten Tradition des deutschen Sprachgebietes die „Offene Schuld“ nach der Predigt ihren Platz hatte. Eine entsprechende Adaptation des römischen Modellritus hat eine afrikanische Teilkirche vorgenommen. In der Maßordnung von Zaire sind die zusammengehörenden Elemente Vergebungsbitte, Friedensgruß und Allgemeines Gebet an der Nahtstelle zwischen Wortgottesdienst und Eucharistiefeier organisch eingebaut (vgl. Kaczynski: LJ 25, 1975, 133 f.). Th. Schnitzler äußert die berechtigte Sorge, daß das *Kyrie* infolge der ihm jetzt zukommenden Funktion im Bußakt in seinem doxologischen Wesen als „Lob des göttlichen Erbarmens, das in Christus zu uns kommt“, mehr und mehr verkannt werden könnte (221). Wenn verlangt wird, das den Eröffnungsteil abschließende *Tagesgebet* müsse auch schon zur Thematik des Wortgottesdienstes überleiten und von dieser geprägt sein (Büsse), so wird man dem nicht unbedingt zustimmen. Mit Elementen des *Wortgottesdienstes* beschäftigen sich die Beiträge von Erhard Quack (Die Gesänge zu den Lesungen), Ad. Adam (Maßpredigt), Fr. Kamphaus (Modell einer Schriftpredigt: Lk 17, 11–19). Interessante, spätmittelalterliche Formulare für das Allgemeine Gebet aus der Slowakei stellen J. Gülden und G. Povala vor.

Zentralen Bestandteilen des eucharistischen Teils der Maßfeier gelten die Untersuchungen von R. Berger (Gabenbereitung) und M. Probst (Das eine Hochgebet und die verschiedenen Texte). Einzelne Elemente des Hochgebets wie das Sanktus (Einig), die Interzessionen (Kaczynski) und die Schlußdoxologie (Jungmann †) erfahren zusätzlich eine besondere Behandlung. Die jüngste Reform im Bereich der *Fractio* untersucht auf dem Hintergrund des liturgiegeschichtlichen Befundes Fr. Nikolasch. Dem Mischungs-

ritus, der an anderer Stelle nochmals auftaucht — dort allerdings im Kontext der Gabenbereitung (Reifenberg) — scheint durch diese Doppelbehandlung doch ein zu großes Gewicht beigemessen zu sein. Dem *Schlußteil* der Meßfeier ist der Beitrag von H. Rennings gewidmet.

Von den insgesamt 17 Beiträgen des ersten, „zur Pastoral der Meßfeier“ überschriebenen Teils dürften die Ausführungen von Balth. Fischer (Meßfeier mit Kindern), der zur Wiedereinführung der mancherorts aufgegebenen sonntäglichen Kindermesse (bzw. Schülermesse) rät, für den Praktiker der Seelsorge von besonderem Interesse sein. Aktuell sind die Gedanken des Erfurter Bischofs Aufderbeck, der auf dem Hintergrund der langjährigen Erfahrung mit priesterlosen Sonntagsgottesdiensten in der ostdeutschen Diaspora wertvolle Gedanken zu dieser auch in den Bistümern der Bundesrepublik sich mehr und mehr aufdrängenden Problematik beisteuert.

Die „Lengeling-Festschrift“, deren reicher Gehalt hier nur skizziert werden konnte, gehört als Handbuch im Dienste der pastoralliturgischen Praxis nicht bloß in die Magazine der theologischen Fachbibliotheken, sondern vor allem auf den Schreibtisch möglichst vieler Seelsorger.

Dr. Andreas Heinz, Trier

Die Regel des heiligen Benedikt

Anmerkungen zu einer Neuauflage der Regel*

Die Bedeutung der Regel Benedikts für die europäische Kultur- und Geistesgeschichte steht außer Zweifel. Das Interesse an der Regel war stets sehr groß; seit einigen Jahrzehnten hat man sich in zunehmendem Maße ihrer wissenschaftlichen Erforschung zugewandt. Hier traten vor allem die Forscher französischer Zunge hervor — es sei an dieser Stelle nur der Name von A. de Vogüé erwähnt; B. Steidle ist es jedoch gelungen, die Regel Benedikts auf ihrem spätantiken Hintergrund mit den sich daraus ergebenden Fragen und Auseinandersetzungen für den Leser des deutschen Sprachraumes zu erschließen. Er gab 1963 „Die Benediktusregel, lateinisch — deutsch“ heraus, der 1975 eine „2. überarbeitete Auflage“ folgte.

1. In einer 50 Seiten umfassenden *Einleitung* gibt der Herausgeber zunächst — ausgehend vom 2. Buch der Dialoge Papst Gregors des Großen — einen kurzen Abriss des Lebens des hl. Benedikt (S. 7—9), bevor er sich dann ausführlich seiner Regel zuwendet. Papst Gregor zollt ihr hohes rhetorisches Lob (Dial. 2, 36; es sei auch auf die Stelle im Kommentar Gregors in primum librum Regum 4, 70: CCL 144, 330 hingewiesen, wo der Papst die Regel Benedikts [= RB] 58, 2.8.12 zitiert), doch schweigt Gregor „über Ort und Zeit der Abfassung der Regel. Er sagt kein Wort über die Quellen, kein Wort über etwaige Redaktionen der Regel“ (S. 10). Ausdrücklich betont Steidle die Authentizität der „monachorum regula“ (Dial. 2, 36) als der Regel, die dem hl. Benedikt übereinstimmend zugeschrieben wird (S. 12 f.).

Die wichtigste Quelle der RB ist die Hl. Schrift. „Nach ältester monastischer Auffassung ist die Bibel das Wort Gottes und offenbart als solches den Willen Gottes, den ja der Mönch unbedingt erfüllen will“ (S. 13). Der Verfasser einer Regel — auch Benedikt — beabsichtigt „nichts anderes, als den Willen Gottes, der in der Hl. Schrift niedergelegt ist, den Schülern... konkret greifbar und sichtbar zu machen“ (S. 14). „Unter der Führung des Evangeliums“ geht der Mönch „die Wege, die der Herr uns zeigt, damit wir ihn schauen dürfen, der uns in sein Reich gerufen hat“ (RB Prol. 21).

In diesem Zusammenhang relativiert Steidle die Rolle der RB für das heutige Mönchtum, indem er schreibt: „Der Umstand, daß die Bibel heute dem einzelnen Mönch ungleich zugänglicher ist als früher, bewirkt (neben anderen Gründen), daß die RB in ihrer konkreten Bedeutung zurücktritt“ (S. 15). Diese Behauptung kann nicht unwidersprochen hingenommen werden. Benedikt baut seine Regel auf der Hl. Schrift auf, sie ist auf dem Hintergrund der Schrift zu lesen und zu verstehen. Sie stellt keinen Ersatz für die Hl. Schrift dar, auch will sie keinen Kommentar derselben geben, sondern sie zeigt einen Weg auf, die Hl. Schrift im alltäglichen Leben zu verwirklichen und den Willen Gottes in die Tat umzusetzen. Dabei schließt Benedikt keineswegs andere Möglichkeiten, zum Ziel — der patria caelestis — zu gelangen, aus (vgl. RB 73). Mit anderen Worten: Benedikt sieht die Hl. Schrift als rectissima norma für

* STEIDLE, Basilius: Die Benediktus-Regel, lateinisch-deutsch. 2. überarbeitete Auflage. Beuron: Beuronischer Kunstverlag. 1975. 211 S. 18,— DM.

das menschliche Leben (RB 73, 3); die Regel will nach seiner Auffassung für den Christen, der ein Leben der Vollkommenheit anstrebt, nichts anderes als aufzeigen, wie in einem solchen Leben Gottes Wort verwirklicht werden kann. (Vgl. neben RB Prol. 21 auch Prol. 49 „curritur via mandatorum Dei“ und 50 „in eius doctrinam usque ad mortem in monasterio perseverantes“.) Hl. Schrift und Regel können nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern es geht in der RB um die Konkretisierung des uns in der Hl. Schrift geschenkten Wortes Gottes.

Die Bedeutung der RB für das monastische Leben heute kann nicht genug herausgestellt werden. Steidle selbst schreibt einige Seiten vor der oben zitierten Behauptung: „Das benediktinische Mönchtum wird sich trotz Anpassung an die neue Zeit immer wieder neu an der Regel Benedikts ausrichten müssen, wenn es die lebendige und fruchtbare Verbindung mit dem Ursprung und der Quelle nicht verlieren will“ (S. 6). Was heute zählt, ist „ein nicht angekränkelt Selbsterverständnis und ein glaubwürdiges Leben“ (G. Holzherr, Die Benediktus-Regel, in: Schweiz. Kirchenzeitung 144, 1976, 344).

Neben der Hl. Schrift weist Steidle auf die Kirchenväter, vor allem Augustinus, auf monastische Schriftsteller und Mönchs-Regeln als Quellen der RB hin. In einem Apparat zum Regel-Text sind erfreulich viele monastische und patristische Quellenangaben und Textparallelen angeführt; der Apparat bleibt aber weiter zu vervollständigen (z. B. wären zu RB 49, 1–3 noch weitere sermones Leos anzuführen wie *serm. de Quadrag. 6, 1.2; 10; 11.* — Zu RB 54, 4 *Cypr. ep. 4, 2*, worauf allerdings auf S. 15 hingewiesen wird. — Der Verweis auf *Cypr. De orat. dom. 15* zu RB 72 auf S. 16 ist ungenau, es muß heißen: 72, 8.9.11.). Zudem stehen noch weitere Forschungsarbeiten aus, zumal was die monastischen Quellen der Regel betrifft.

Ausführlicher setzt sich Steidle mit dem Verhältnis von RB und *Regula Magistri* (= RM) auseinander. „Nach vorurteilsloser Prüfung des Für und Wider hat sich heute die These von der Priorität der RM vor der RB und der Abhängigkeit der RB von der RM durchgesetzt“ (S. 21). Trotz ihrer Abhängigkeit von der RM dürfen die Eigenart und die Selbständigkeit der RB nicht übersehen werden, die „das Gesetzbuch des abendländischen Mönchtums“ (S. 27) geworden ist (vgl. Holzherr, a. a. O., 343).

Was die Gliederung der RB betrifft, so schließt sich Steidle dem Aufbauplan von Abt Pius Buddenborg an (in: *Vir Dei Benedictus*, Münster 1947, nach S. 188), den E. Manning den „sinngemähesten“ nennt, „der je vorgelegt wurde“ (Die neue *Regula-Benedicti*-Ausgabe, in: *Bened. Monatsschrift — Erbe und Auftrag* 52, 1976, 58). Neben die Kapitelangaben der RB wurden die der RM gesetzt, was den Vergleich der beiden Regeln wesentlich erleichtert. (Auf S. 32 muß „Der einzelne ohne Besitz“ RB 33 und „Zuteilung des Notwendigen“ RB 34 entsprechen.)

Steidle beschließt die Einleitung, indem er die Textgeschichte (S. 34–45) und die Sprache (S. 45–48) der RB behandelt sowie kurz auf den Text der vorliegenden Ausgabe eingeht (S. 48–50). Anschließend folgen Quellen- und Literaturhinweise (S. 51 f.).

2. Der *lateinische Text* der neuen Regelausgabe folgt dem *Codex Sangallensis 914*. Er gilt als der zuverlässigste Zeuge für den *textus purus* (mit langem Prolog). In einem Apparat sind die wichtigeren Textvarianten, vor allem aus dem *Codex Oxoniensis* (Hatton 48) vermerkt, dessen Lesart Steidle übernimmt. Dieser Codex wiederum ist der beste Zeuge für den *textus interpolatus* (mit kurzem Prolog). Die Stellung, die ihm

die Forscher F. Masai und E. Manning zuerkennen, ist allerdings noch nicht allgemein anerkannt (S. 49); wie diese beiden Forscher schließt auch Steidle nicht aus, daß es sich bei dem Codex Oxoniensis um einen ersten Entwurf oder eine erste Redaktion der Regel handeln kann (vgl. bes. S. 43—45), was jedoch noch eingehender und überzeugender Studien bedarf.

Steidle beabsichtigt keine textkritische Ausgabe der RB, die weiterhin Zukunftsideal bleibt; es geht ihm vielmehr um eine praktische Ausgabe, die mehr dem sachlichen, nicht unmittelbar philologischen Interesse nachkommt.

Hervorragend ist die drucktechnische Gestaltung des lateinischen Regeltextes. Das Schriftbild läßt die beiden Hauptquellen der RB sofort erkennen: Stellen der Hl. Schrift und der patristisch-monastischen Quellen sind kursiv, Stellen, die Benedikt der RM entlehnt hat, sind fett gedruckt. Gerade letzteres macht die vorliegende Regelausgabe besonders wertvoll.

3. Die *deutsche Übersetzung* der Regel „will unbedingt treu und sachgerecht sein. Sie verzichtet nötigenfalls darauf, jede Vokabel ‚richtig‘ zu übersetzen, um die gemeinte Sache in heutiger Sprache besser zu sagen“ (Klappentext). Die Schwierigkeiten einer dem Text und der ausgedrückten Sache gerechtwerdenden Übersetzung sind bekannt und sollen keineswegs geschmälert werden. Gegenüber der 1. Auflage bringt die neue Ausgabe der Regel eine Reihe von Verbesserungen in der Übersetzung. (Einige Beispiele mögen dies verdeutlichen: Prol. 40.50; 2, 1 (!); 5, 7; 7, 34; 20, 1.5; 27, 3; 31, 1.6 f.; 1; 53, 15; 55, 21; 72, 5. Als Verschlechterungen der Übersetzung gegenüber der 1. Auflage können folgende Stellen angesehen werden: 7, 23; 42, 1; 58, 2 = 1 Joh 4, 1.)

Jede Übersetzung ist nicht nur die Wiedergabe eines Textes in einer anderen Sprache, sondern sie ist gleichzeitig auch immer eine Interpretation der Textaussage. Dabei besteht leicht die Gefahr, etwas in den Text zu legen, was er nicht aussagen will. Es soll nicht geleugnet werden, daß man über diese oder jene Interpretation — zumal eines sehr alten Textes wie der RB — verschiedener Ansicht sein kann, Fehlinterpretationen und ihre Möglichkeit sind jedoch auszuschließen.

Steidle übersetzt 2, 2 „(abbas) Christi enim agere vices in monasterio creditur“ wie folgt: „Der fromme Glaube sieht in ihm (dem Abt) ja den Stellvertreter Christi im Kloster.“ Ähnlich übersetzt er 63, 13. Das Wort „fromm“ nimmt dem Glauben („creditor“) seine Brisanz und ist eine Verkürzung der Aussage der Regel. (Ebenso ist das Wort „ja“ überflüssig.) Der Abt ist nach Benedikt für den Mönch Stellvertreter Christi im Kloster; eine nüchterne Tatsache, die der Mönch glaubend annimmt. Sie ist aber auf dem Hintergrund der theologischen Auffassung von der Gegenwart Gottes, wie sie in der Patristik lebendig ist — und RB wie auch RM stehen in dieser Tradition —, durchaus verständlich.

Über die Interpretation von „in bonis actibus“ in 2, 17, das mit „Tugend“ übersetzt ist, kann man geteilter Meinung sein. In einer von Steidle früher besorgten Übersetzung gibt er die Stelle mit „im guten Wandel“ wieder, was dem Regeltext näher kommt als „Tugend“ (Die Regel des hl. Benedikt, 9. Aufl., Beuron 1959, S. 10). Ähnliches gilt für 7, 6.

In 2, 22 „una praebeatur in omnibus secundum merita disciplina“ bezieht Steidle „in omnibus“ auf die Mönche und übersetzt: „(Der Abt soll ...) ihrer Tugend ent-

sprechend alle gleich behandeln.“ Dem Text entsprechend ist es jedoch sinnvoller zu übersetzen: „... in allem lasse er dieselbe Behandlung zuteil werden.“ (Vgl. auch A. de Vogüé, *La Règle de saint Benoît I*, Schr 181, 447: „L'abbé doit donc... avoir les mêmes exigences dans tous les cas suivant les mérites.“)

Das „salubrius“ in 3, 5 entspricht mehr einem „heilsamer“ als einem „nützlicher“.

„Benedictio“ in 11, 10 übersetzt Steidle mit „Segensgebet“. Nach P. Bellet ist „benedictio“ hier aber kein Segensgebet, sondern ist identisch mit dem vorausgehenden Lobgesang „Te decet laus“ (Data benedictione. Nota sobre el capítulo XI de la Regla de San Benito, in: *Studia Monastica* 4, 1962, 365—367).

Inkonsequent ist die Übersetzung von „Quadragesima“ in 49 Überschrift mit „Fastenzeit“, in 49,1 mit „österliche Bußzeit“ und in 49,2 wieder mit „Fastenzeit“. Der Begriff „Fastenzeit“ ist eine Festlegung auf einen Akzent der Vorbereitungszeit auf Ostern und hebt somit einen „Nebenaspekt“ ungebührlich hervor (R. Berger, *Kleines liturgisches Wörterbuch*, Herderbücherei 339/40/41, Freiburg 1969, Artikel „Quadragesima“, S. 371). Der Begriff „österliche Bußzeit“ ist der neueren nachkonziliaren Liturgiesprache entnommen. „Quadragesima“ hingegen ist ein durchaus gängiger Begriff; eine entsprechende Fußnote hätte ihn kurz erläutern können. (Das „wenigstens“ in 49, 2 entspricht nicht dem lateinischen Text.)

In 68, 1 ist das „iubentis imperium“ statt mit „Befehl des Vorgesetzten“ richtiger etwa mit „Auftrag des Befehlenden“ wiederzugeben.

4. Ein ausführliches (deutsches) Sachverzeichnis zur Regel, „das fast einen Kommentar ersetzt“ (Klappentext), erleichtert die Arbeit mit der vorliegenden Ausgabe; ein lateinischer Wortindex wäre ebenfalls sehr nützlich. Das Register ist gegenüber der 1. Auflage verbessert und erweitert worden, könnte aber noch ergänzt werden. Zudem sind einige Fehler aus der 1. Auflage übernommen worden (z. B. S. 200, Christus — Vater: Vw 5, nicht 10; S. 204, Liebe — Seele des klösterlichen Lebens: 64, 64, die Stelle gibt es aber nicht). Auch hier gilt, was bereits zur Textinterpretation gesagt wurde: die Gefahr einer Fehldeutung ist nicht auszuschließen. So sind in 63, 10.12.15 die Älteren gemeint, ebenso in 71, 4.6 f, nicht aber die Oberen im strengen Sinn, wie man aus der Einordnung dieser Stellen unter das Stichwort „Oberer“ (S. 205) schließen muß.

Zum Abschluß seien noch einige „desiderata“ vorgetragen. Dem schnelleren Auffinden der einzelnen Regelkapitel wäre ihre Angabe am oberen Seitenrand sehr nützlich. Rückverweise auf parallele oder ähnliche Stellen der RB könnten am Rande nach der Art der Ausgaben der Hl. Schrift vermerkt werden. Es fehlt auch eine Einteilung in einen Lesezyklus für die in den Klöstern übliche Lesung der Regel (vgl. RB 66, 8), zumal sich Steidle gerade an die wendet, für die die RB Lebensnorm ist (S. 49).

Die kritischen Bemerkungen zur vorliegenden Ausgabe wollen und sollen den Wert der geleisteten Arbeit nicht mindern; wir sind dem Herausgeber, dessen geistvolle Vorlesungen über die RB der Rezensent anfang der sechziger Jahre in Sant' Anselmo (Rom) in lebendiger Erinnerung hat, zu großem Dank verpflichtet. Es bleibt B. Steidle zu wünschen, dazu beizutragen, daß die RB vielen Menschen einen klaren Weg durch das Dunkel dieser Zeit weist, die in vielem der Zeit Benedikts gleicht.

F. Schnitzler OSB, Gerleve — Trier

EISENKOPF, Paul: Leibniz und die Einigung der Christenheit. Überlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche. Beiträge zur ökumenischen Theologie. Hrsg. von Heinrich Fries. Bd. 11. München—Paderborn—Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1975. 319 S. Kart.

Im 2. Jahrgang (1949/50) der Zeitschrift für Religions- und Geisteswissenschaft, S. 97 bis 113, hat Ernst Benz einen profunden Beitrag über: Leibniz und die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, veröffentlicht, der beweist, daß dieses Thema mit dem Werk Franz Xaver Kiefls: Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen, aus seinen Verhandlungen mit dem Hofe Ludwigs XIV., Leopolds I. und Peter des Großen, das 1925 in zweiter Auflage unter dem Titel: Leibniz und die religiöse Wiedervereinigung Deutschlands, erschien, keineswegs abschließend behandelt ist, und Paul Eisenkopf ist zuzustimmen, wenn er feststellt, daß durch die ökumenische Bewegung, das Vaticanum II und die besseren quellenmäßigen Voraussetzungen die Notwendigkeit „der Ergänzung und der Korrektur“ der Untersuchungen Kiefls offenbar geworden ist.

In seiner von Heinrich Fries betreuten Dissertation: Leibniz und die Einigung der Christenheit, hat E. nach streng wissenschaftlicher Methode, unter Ausschöpfung bester Quelleneditionen und unter Heranziehung einer Menge von Sekundärliteratur mit Bienenfleiß dieses Desiderat erfüllt und dadurch der historischen und systematischen Theologie und der Ökumenik einen hervorragenden Dienst erwiesen.

Allerdings hat er seine Arbeit auf: Überlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche (Zweitüberschrift), eingegrenzt.

Für den Briefwechsel Leibniz—Bossuet stand ihm die mit äußerster Akribie von Horst Müller erstellte dreibändige Edition zur Verfügung, die 1968 von der Theologischen Fakultät Trier als Doktorarbeit angenommen worden ist. Leider liegt sie nur in Maschinschrift vor. Auch steht der vierte Band, dem der Kommentar vorbehalten ist, noch aus.

In echtem Gespür für das Wesentliche stellt E. an den Anfang seiner Untersuchung (1. Kapitel, 1. Teil) die Grunderkenntnis, daß die rastlosen Unionsbemühungen des Leibniz nur auf dem Hintergrund seines Gottes- und Weltbildes verstehbar sind. Sicherlich wurde auch der ökumenische Eifer Leibnizens durch zeitgenössische Persönlichkeiten und historische Fakten stimuliert — das Buch bietet Belege genug —, aber seinen Urgrund hat er in der Welt- und Lebensanschauung des Philosophen. Nur wer den Denker Leibniz versteht, versteht auch den Ökumeniker.

Zum Verständnis beider gehört die Kenntnis des auffallenden Interesses, das Leibniz für das Schriftrum des Friedrich von Spee sein Leben lang zeigt. E. weist nach, daß Leibniz die Theologie und Frömmigkeit Spees hoch schätzt und von ihm in wesentlichen theologischen Fragen inspiriert worden ist (S. 77; 82; 137 f.), vielleicht sogar in der Grundlehre von der prästabilierten Harmonie. Es wäre verlockend und wohl auch verlohrend Leibnizens geistige und religiöse Welt daraufhin zu durchforschen, inwieweit sich in ihr Gedankengut Spees niederschlägt. Eine Aufgabe, die bereits in Angriff genommen, aber keineswegs endgültig gelöst ist. (Vgl. Friedrich Spee, Güldenes Tugendbuch. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. München 1968, 721—726).

E. verteilt seine Untersuchung auf vier Kapitel: Leibniz, der Theologe der Einheit (1), die Kirche (2), Wege zur Einheit (3), Probleme der Reunionsbestrebungen (4). Ihren Inhalt auch nur skizzenhaft wiederzugeben, ist in einer Besprechung nicht möglich.

Die fünf letzten Seiten des Buches sind überschrieben: Leibniz und wir.

Nach einem knappen Hinweis auf Irrtümer und Fehleinschätzungen, die Leibniz in seinem unaufhörlichen Bemühen um die Reunion der Christen unterlaufen sind, überprüft E. die Erkenntnisse des Philosophen und die von ihm angesprochenen Möglichkeiten in ihrem Bezug auf die ökumenische Theologie und Aktivität der Gegenwart, der ein größerer Bewegungsraum als im 17. Jahrhundert zugemessen ist. Erstaunliche Perspektiven tun sich auf. Dennoch sind wir der Meinung, daß darüber hinaus ein Gespräch mit Leibniz über Laie und Theologie, über Kirchengliedschaft, Unfehlbarkeit der Kirche, Glaube, Rechtfertigung mit Gewinn für die ökumenische Theorie und Praxis geführt werden kann.

W. Bartz, Trier

KARRER, Otto: Streiflichter. Aus Briefen an mich 1933—1975. Frankfurt: Verlag Josef Knecht. (Im Gemeinschaftsverlag mit dem Evangelischen Verlagswerk Stuttgart.) 1976. 192 S. Efallineinband. 22,— DM.

Mosaiksteinchen einer Zeitgeschichte, die aber nur der zum Bild zusammenzufügen vermag, der die Jahre von 1933 bis 1975 bewußt erlebt hat. Das gilt nicht für das Kapitel Ökumene, das an Unmittelbarkeit und Aktualität nichts eingebüßt hat und zu Recht den breitesten Raum einnimmt (S. 94—163). Karrers ökumenische Erfahrungen und Erkenntnisse — er gehört von der ersten Stunde an zu den engagiertesten Brückenbauern zwischen den Konfessionen — ist auch das Gewinnvollste, was er unter „Autobiographisches“ ausführt.

W. Bartz, Trier

HOLTZ, Leonard: „Mysterium und Meditation.“ Rosenkranzbeten heute. Trier: Paulinus-Verlag 1976. 113 S. Kart. 9,80 DM.

Der Verfasser kann einleitend auf überraschende Zeitzeichen hinweisen: Ein Radio-vortrag, der sich engagiert für den Rosenkranz einsetzt, löst eine Welle zustimmender Zuschriften aus; die Kölner Rosenkranzausstellung (1975) verzeichnet einen unerwartet hohen Besucherzustrom; Guardianis Rosenkranzbüchlein (1940) ist plötzlich wieder gefragt. Das neueste Plädoyer für den Rosenkranz (so versteht der Autor selbst seine Schrift) wird deshalb zweifellos schon von seiner wieder aktuell gewordenen Thematik her einen großen Interessentenkreis finden.

Das Büchlein verdient es. In einem knappen, präzisen Überblick wird der Leser mit der Geschichte des Rosenkranzes vertraut gemacht. Die Parallelen zu fernöstlichen Wegen der Meditation, die Verwandtschaft zum Jesus-Gebet der Ostkirche werden aufgedeckt und gezeigt, wie der Rosenkranz von seinem Ursprung her als Christus-Meditation gedacht war. Dieser Ursprung lag, wie die Forschungen von K. J. Klinkhammer SJ eindeutig ergeben haben, in Trier. In der Trierer Kartause war es, wo dem jungen Novizen Dominikus von Preußen 1409 (wohl im Advent) die entscheidende Idee kam, dem Ave Maria des „Marien-Psalters“ jeweils eine „Clausula“, ein Geheimnis aus dem Leben Jesu, hinzuzufügen.

Die historische Information ist indes nur Nebenziel. Der umfangreichere und wichtigere zweite Teil der Publikation will auf dem Hintergrund und aus der Kenntnis neuzeitlicher Meditationserfahrungen heraus zum Einüben des Rosenkranzbetens anleiten. In geschickter Weise möchte der Verfasser „zum versuchsweisen Beten des Rosenkranzes provozieren“ und einfach zeigen, „wie man es macht“ (13).

A. Heinz, Trier

INGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ADLER, Manfred: Die Söhne der Finsternis. 3. Teil: Theologische Finsternis. Jestetten: Miriam-Verlag. 1976. 560 S. Kart. 29,— DM.
- BALDUCCI, Corrado: Priester, Magier, Psychopathen. Grenze zwischen Wahn und Teufel. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1976. 247 S. Leinen. 28,— DM.
- BALTHASAR, Hans Urs von: Theodramatik. Zweiter Band — Die Personen des Spiels. Teil 1. Der Mensch in Gott. Einsiedeln: Johannes Verlag. 1976. 400 S. Leinen. o. Pr.
- BIEMER, Günter/BIESINGER, Albert: Theologie im Religionsunterricht. Zur Begründung der Inhalte des Religionsunterrichts aus der Theologie. München: Kösel-Verlag. 1976. 128 S. Kart. 15,80 DM.
- BITTER, Gottfried/MILLER, Gabriele (Hrsg.): Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte. Mit einem Vorwort von Adolf Exeler. München: Kösel-Verlag. 1976. 328 S. Paperback. 24,— DM.
- BITTER, Gottfried: Erlösung. Die religionspädagogische Realisierung eines zentralen theologischen Themas. München: Kösel-Verlag. 1976. 423 S. Paperback. 48,— DM.
- BOUYER, Louis: Das Wort ist der Sohn. Die Entfaltung der Christologie. Einsiedeln: Johannes Verlag. 1976. 542 S. Kart. o. Pr.
- CHIERICI, Maurizio: Mordwärts. Gewalt als Credo. Titel der italienischen Originalausgabe DOPO CAINO. Ins Deutsche übertragen von Christel Schenker. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1976. 274 S. Leinen. 28,— DM.
- DEUFEL, Konrad: Kirche und Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens SJ. — Darstellung und neue Quellen. München—Paderborn—Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1976. 518 S. Kart. 48,— DM.
- DIE SYNODE ZUM THEMA...: Wirtschaft und Politik. Eine Taschenbuch-Reihe mit den Ergebnissen der Schweizer Synode 72. Zusammengestellt und kommentiert von Franz Furger und Werner Heierle. Mit einem Vorwort von Ivo Fürer, Präsident der gesamtschweizerischen Synodenversammlung. Köln: Benziger-Verlag. 1976. 168 S. Brosch. 9,80 DM.
- DREWERMAN, Eugen: Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. Teil I. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. Reihe: Paderborner Theologische Studien, Band 4. München—Paderborn—Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1977. 354 S. Kart. 44,— DM.
- DURRER, Werner: Siegeszug der Wunderbaren Medaille. 5. Aufl. Jestetten: Miriam-Verlag. 1976. 160 S. Brosch. 6,80 DM.
- EDMAJER, Alois: Dimensionen der Freiheit. Zur Kritik des modernen Bewußtseins. Eichstätter Studien. Herausgegeben von der Gesamthochschule Eichstätt. Fachbereich Katholische Theologie. Neue Folge. Band X. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker. 1976. X und 158 S. Brosch. 28,— DM.
- EVDOKIMOV, Paul: Christus im russischen Denken. Übersetzt von Hartmut Blesch. Sophia-Quellen östlicher Theologie. Bd. 12. Hrsg. v. Julius Tyciak (†) und Wilhelm Nyssen. Trier: Paulinus-Verlag. 1977. 263 S. Paperback. 29,80 DM.

- FEINER, JOHANNES/LÖHRER, Magnus (Hrsg.): *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Band V. Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte.* Unter Mitarbeit von Franz Böckle, Wilhelm Breuning, Johannes Feiner, Heinrich Gross, Bernhard Häring, Karl Rahner, Sigisbert Regli, Karl Hermann Schelkle, Raphael Schulte, Christian Schütz, Herbert Vorgrimler. Zürich—Einsiedeln—Köln: Benziger Verlag. 1976. 928 S. Leinen gebunden mit Kartonschuber. 95,— DM.
- FINKENZELLER, Josef: *Was kommt nach dem Tod? Eine Orientierungshilfe für Unterricht, Verkündigung und Glaubensgespräch.* München: Don Bosco Verlag. 1976. 192 S. Kart. 16,80 DM.
- GLATZEL, Norbert: *Gemeindebildung und Gemeindestruktur. Ein Beitrag der Christlichen Sozialwissenschaften zu einer Kernfrage des christlichen Lebens.* München—Paderborn—Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1976. 214 S. Kart. 24,— DM.
- GUARDINI, Romano: *Die Existenz des Christen.* Herausgegeben aus dem Nachlaß. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1976. 520 S. Leinen. 34,— DM.
- GUARDINI, Romano: *Theologische Briefe an einen Freund. Einsichten an der Grenze des Lebens.* Herausgegeben aus dem Nachlaß. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1976. 67 S. Kart. 6,80 DM.
- GÜNTHER, Bonifatius: *Wahre und falsche Mystik.* Jestetten: Miriam-Verlag. 1976. 76 S. Kart. 4,80 DM.
- GÜNTHER, Bonifatius: *Maria Anna Josefa Lindmayr: Prophetin Gottes — Helferin der Armen Seelen. Biographie der Maria Anna Josefa Lindmayr.* Jestetten: Miriam-Verlag. 1976. 280 S. Leinen. 20,— DM.
- HASENHÜTTL, Gotthold/NOLTE, Josef: *Formen kirchlicher Ketzerbewältigung. Texte zur Religionswissenschaft und Theologie Band 3.* Düsseldorf: Patmos Verlag. 1976. 149 S. Paperback. o. Pr.
- HASSLWANDER, Jolanthe: *Franziskuslegenden.* Jestetten: Miriam-Verlag. 1976. 64 S. Brosch. 4,80 DM.
- HÖRMANN, Karl (Hrsg.): *Lexikon der christlichen Moral.* Innsbruck—Wien—München: Tyrolia-Verlag. 1976. 1756 Spalten. XXXV S. Leinen. 98,— DM.
- IMBACH, Josef: *Fragender Glaube. Antworten auf aktuelle Probleme.* München: Don Bosco-Verlag. 1976. 112 S. Kart. 12,80 DM.
- KERN, Walter: *Atheismus — Marxismus — Christentum. Beiträge zur Diskussion.* Innsbruck—Wien—München: Tyrolia-Verlag. 1976. 204 S. Snolin. 26,— DM.
- KROLL, Una: *Besondere Kennzeichen: FRAU. Sinn und Unsinn einer Frage.* Herausgegeben, eingeleitet und der deutschen Wirklichkeit angepaßt von Elisabeth von der Lieth. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1976. 144 S. Kart. 16,80 DM.
- LÄPPLE, Alfred: *Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel. Band 3. Das Neue Testament I.* München: Don Bosco Verlag. 1976. 212 S. Kart. 24,80 DM.
- LÜTHOLD-MINDER, Ida: *Der heilige Bruder Klaus von Flüe.* Jestetten: Miriam-Verlag. 1976. 96 S. Brosch. 7,80 DM.
- NACHKONZILIARE DOKUMENTATION BAND 39: *Kirchliches Prozeßrecht. Sammlung neuer Erlasse. Lateinisch—deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzungen.* Eingeleitet von Heribert Schmitz. Trier: Paulinus-Verlag. 1976. 143 S. Kart. 24,— DM.

Tübinger Theologische Studien

Thomas Broch

Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin

Bd. 10. ca. 528 S. Kt. ca. 78,— DM

Diese Arbeit rückt unter dem Aspekt der Freiheit das gesamte Werk Teilhards und seine Grundstrukturen in den Blick. So trägt sie zur besseren Kenntnis und zu einem vertieften Verstehen bei.

Johann Figl

Atheismus als theologisches Problem

Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart

Bd. 9. ca. 280 S. Kt. ca. 42,— DM

Die Arbeit befragt bedeutende Theologen der Gegenwart auf ihre Auseinandersetzung mit dem Atheismus hin. Sie trägt zu einem umfassenderen Verständnis des Begriffs und der Realität des Atheismus bei und orientiert für künftige Auseinandersetzungen mit diesem wichtigen Problem.

Wolfgang Gramer

Musik und Verstehen

Eine Studie zur Musikästhetik
Theodor W. Adornos

Bd. 8. 243 S. Kt. 35,— DM

Dieses Buch stellt die Grundlinien des musik-ästhetischen Reflektierens von Adorno dar, gibt einen Überblick über die bisherige musik-ästhetische Debatte und zeigt Adornos Denken im Licht seiner Kritiker und Verteidiger auf.

Dietmar Mieth

Dichtung, Glaube und Moral

Studien zur Begründung einer narrativen Ethik.
Mit einer Interpretation zum Tristanroman
Gottfrieds von Straßburg.

Bd. 7. 270 S. Kt. 46,— DM

Am Tristanroman Gottfrieds von Straßburg macht Mieth das Spannungsverhältnis von ethischer Norm und ethischem Modell deutlich.

Der zweite Teil der Habilitationsschrift ist unter dem Titel „Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation des Josephromans von Thomas Mann“ im Max Niemeyer Verlag, Tübingen erschienen.

Wilhelm Korff

Norm und Sittlichkeit

Untersuchungen zur Logik
der normativen Vernunft
Bd. 1. 216 S. Kt. 29,— DM

Hans Wagenhammer

Das Wesen des Christentums

Eine begriffsgeschichtliche
Untersuchung

Bd. 2. 262 S. Kt. 38,— DM

Arno Schilson

Geschichte im Horizont der Vorsehung

G. E. Lessings Beitrag zu
einer Theologie der Ge-
schichte

Bd. 3. 352 S. Kt. 36,— DM

Gerhard Heinz

Das Problem der Kirchen- entstehung in der deutschen protestan- tischen Theologie des 20. Jahrhunderts

Bd. 4. 443 S. Kt. 52,— DM

Hermann Josef Pottmeyer

Unfehlbarkeit und Souveränität

Die päpstliche Unfehl-
barkeit im System der
ultramontanen Ekklesio-
logie des 19. Jahrhunderts

Bd. 5. 452 S. Kt. 54,— DM

Nabil El-Khoury

Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer

Beitrag zur Geistes-
geschichte

Bd. 6. 180 S. Kt. 24,50 DM

**Matthias-
Grünewald-
Verlag · Mainz**

GRÜNEWALD

Pastorale Bildung

Erfahrungen und Impulse zur Ausbildung und Fortbildung für den kirchlichen Dienst. 306 Seiten, kartoniert. 44,80 DM.

Herausgegeben von ANTON ARENS

Die Palette der Beiträge ist breit; sie reicht von theologischen Überlegungen zur Entwicklung des Priesterbildes, wie es sich in den kirchenamtlichen Dokumenten der letzten 25 Jahre niedergeschlagen hat, bis hin zu Erfahrungsberichten von projektbezogener pastoraler Aus- und Fortbildung. Gerade diese Berichte stellen in ihrer detaillierten Schilderung eines Lernprozesses im Rahmen laufender Seelsorgsarbeit, speziell an Hand eines begrenzten pastoralen Projektes – hier: Familienbildungstage und Glaubeinstage für Jugendliche – eine sehr gute Illustration und Konkretion der allenthalben erhobenen Forderung nach einer stärkeren Praxisorientierung der Ausbildung dar und dokumentieren gleichzeitig am nachhaltigsten den Wandel, der sich seit geraumer Zeit auf dem Gebiet der pastoralen Bildung vollzieht.

Das Werk zählt daher zur Pflichtlektüre für alle, die in irgendeiner Weise mit der Ausbildung für den kirchlichen Dienst zu tun haben.

(Diakonia 7/1976)

Durch Ihre Buchhandlung

PAULINUS-VERLAG TRIER

- NACHKONZILIARE DOKUMENTATION BAND 52: Kongregation für die Glaubenslehre. Dekret: Die Aufsicht der Hirten der Kirche über die Bücher. Lateinisch—deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Ausführungsbestimmungen. Geschäftsordnung für die Zulassung neuer Lehrbücher, Kriterienkatalog zur Beurteilung von Unterrichtsmaterialien. Eingeleitet und kommentiert von Heribert Heinemann. Trier: Paulinus-Verlag. 1976. 56 S. Kart. 9,80 DM.
- NACHKONZILIARE DOKUMENTATION BAND 54: Kongregation für den Klerus. Rundschreiben über die Priesterräte. Vom 11. April 1970. Lateinisch—deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Eingeleitet und kommentiert von Heribert Heinemann. Trier: Paulinus-Verlag. 1976. 65 S. Kart. 11,80 DM.
- QUADT, Anno: Gott und Mensch. Zur Theologie Karl Barths in ökumenischer Sicht. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1976. Paperback. 421 S. 39,50 DM.
- RAHNER, Karl: Toleranz in der Kirche. Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche. Rückblick auf das Konzil. Herderbücherei Bd. 596. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder KG. 1977. 128 S. Kart. 4,90 DM.
- ROGIER, L. / AUBERT, R. / KNOWLES M. D. (Hrsg.): Geschichte der Kirche. Band V/1: Vom Kirchenstaat zur Weltkirche. 1848 bis zum Zweiten Vaticanum. Von R. Aubert. Zürich—Einsiedeln—Köln: Benziger Verlag. 1976. 368 S. 32 Tafeln. Leinen. 85,—DM.
- PFÜRTNER, Stephan H.: Politik und Gewissen — Gewissen und Politik. Grundsätzliche Erwägungen zum Verhältnis von Ethik und Politik. Reihe: Kritische Texte 14. Köln: Benziger Verlag. 1976. 114 S. Broschiert. 10,80 DM.
- RATZINGER, Joseph: Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinig Gott. Reihe Doppelpunkt. München: Kösel-Verlag. 1976. Paperback. 9,80 DM.
- RUEF, Vinzenz: Die wahre Geschichte von der hl. Maria Goretti. Jestetten: Miriam-Verlag 1976. 104 S. Brosch. 6,80 DM.
- SCHEIB, Manfred: Überleben — aber wie? Zur Entscheidung herausgefordert. Jestetten: Miriam-Verlag. 1976. 560 S. Kart. 29,— DM.
- SCHLIER, Heinrich: Das Ostergeheimnis. Einsiedeln: Johannes Verlag. 1976. 76 S. Paperback. o. Pr.
- STONE, Ann: Das Haus auf Reisen. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1976. 111 S. Paperback. 4,80 DM.
- THEOLOGISCHES KONTAKTSTUDIUM des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität München. Band 4. Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute. Hrsg. von Joachim Gnllka. München: Don Bosco Verlag. 1976. 104 S. Kart. 14,80 DM.
- TRILLING, Wolfgang; BERNDT, Inge (Hrsg.): Was haltet ihr von Jesus? Beiträge zum Gespräch über Jesus von Nazaret. Leipzig: St.-Benno-Verlag GmbH. 1976. 331 S. Leinen. o. Pr.
- TYCIAK, Julius: Das Herrenmysterium im byzantinischen Kirchenjahr. 2. Auflage. Trier: Paulinus-Verlag. 1976. 111 S. Kart. 12,80 DM.
- VANDERHEYDEN, Ildefons (Hrsg.): Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte. Franziskanische Forschungen. 28. Heft. Werl: Dietrich-Coelde-Verlag. 1976. 202 S. und Bildtafeln. Kart. 45,— DM.
- VERLEYEN Karel: Bertus und der Lockvogel. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1976. 127 S. Paperback. 5,80 DM.
- WEGER, Karl-Heinz: Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart. München: Johannes Berchmanns Verlag. 1976. 159 S. Kart. 22,— DM.
- WILLEMS, Liva: Komm mit in den Zoo. Auf der Suche nach einem Haustier in einem zoologischen Garten. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1976. 176 S. Paperback 6,80 DM.
- WKLAD POLAKOW do kultury świata. Lublin 1976.

PETRUS und Papst

EVANGELIUM EINHEIT DER KIRCHE PAPSTDIENTST Beiträge und Notizen

Herausgegeben von Albert BRANDENBURG
und Hans Jörg URBAN

340 Seiten, kart. 19,80 DM, ISBN
3-402-09711-7.

Bezug durch Ihre Buchhandlung.

Kein Geringerer als Papst Paul VI. selbst hat das Wort geprägt: „Wir wissen es genau, die Lehre vom Papst ist das Haupthindernis auf dem Weg zur Wiedervereinigung“ (vgl. AAS 59/1967). Dieses Wort hat eine andere Geltung in Deutschland und überhaupt im westlichen Abendland Europas, und es hat eine andere Geltung etwa in Amerika.

In unserer heimischen Geschichte liegt tief eingewurzelt – das gilt vor allem für die Protestanten, aber nicht nur für sie – ein antipäpstlicher Affekt. Er schien lange Zeit von unserer Geschichte nicht ablösbar zu sein. So hat sich die Tendenz gebildet, daß die Trennung zwischen katholisch und evangelisch sich vor allem um die zwei Personen bewegte: Maria und Petrus. Über Maria ist ein Gespräch im Gang, das verheißungsvoll eine Klärung andeutet.

Nun ist aber überraschend in Amerika ein Vorstoß gemacht, und es scheint, als ob die Nachwirkungen davon allmählich zu uns hinüberdringen. Aufgabe einer kirchlich-katholischen Ökumenik ist es, den im ganzen gelungenen Vorstoß der amerikanischen Exegeten aufzunehmen und ihn weiterzuführen. Diesem Unternehmen sieht sich dieses Werk aus dem Kreis der Mitarbeiter und Freunde der Zeitschrift „Catholica“ verpflichtet. Exegeten sprechen dabei ein besonders gewichtiges Wort, aber nicht nur sie, sondern auch systematische Theologen und Ökumeniker. Wichtig ist, daß auch drei evangelische Theologen von verschiedenen Positionen aus zu Wort kommen.

Inhalt des Werkes:

Paul-Werner Scheele, Geleitwort
Albert Brandenburg, Thesen

a) Exegetische Skizzen zu Petrus und zum Petrusamt

Heinrich Zimmermann, Die innere Struktur der Kirche und das Petrusamt nach Mt
Rudolf Schnackenburg, Die Stellung des Petrus zu den anderen Aposteln
Gerhard Schneider, Du aber stärke deine Brüder

Josef Ernst, Noch einmal: Die Verleugnung Jesu durch Petrus (Mk 14–54, 68–72)

b) Petrusamt – Papstdienst – Kirche – Einheit der Kirche

Klaus Schatz, Petrus als Sprecher, Mund und Repräsentant der Jünger
Harald Wagner, Dienst an der Einheit. Eine historisch-theologische Reflexion über das Papsttum

Wolfgang Beinert, Das Petrusamt und die Ortskirche

Leo Scheffczyk, Das „Amt der Einheit“: Symbol oder Wirkmacht der Einheit?

Paul-Werner Scheele, Kirchliches Dogma und persönliches Gewissen im Widerstreit
Karl H. Neufeld, Papsttum und / oder Glaubensgemeinschaft – Beobachtungen an Hans Küngs „Christ sein“

c) Der gegenwärtige Aufbruch zur Besinnung über den Papstdienst

Günther Gassmann, Erwägungen zu zwei bilateralen Dialogen

Paul Misner, Das ökumenische Gespräch über das Papsttum in den USA

d) Blick auf den reformatorisch-evangelischen Aspekt

Ulrich Wickert, „Und wenn du dermaleinst dich bekehrst, so stärke deine Brüder“.
Der Bischof von Rom und die Einheit der Christen

Helmut Echternach, Das Papsttum – evangelisch gesehen

Albert Brandenburg, Evangelium und Papsttum – bei Luther – und bei Paul VI.

Hans Jörg Urban, Der reformatorische Protest gegen das Papsttum

Rudolf Padberg, Erasmus contra Rom? – Erasmus von Rotterdam und seine Stellung zum Petrusamt

e) Papsttum im Verständnis der Ostkirche

Johannes Madey, Der theologische Ort des Bischofs von Rom in der Universalkirche – In der Sicht der neueren orientalischen Theologie

Ein Teil der Beiträge in diesem Buch erschien als Doppelheft von CATHOLICA, Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie, Heft 3/4 1976.



Aschendorff
Münster



Das Domkapitel zu Münster 1823–1973

Herausgeber: Alois SCHRÖER

Das Domkapitel des alten Reiches hatte durch die Säkularisation (1803) seine politische Machtstellung verloren. Nach langen, schwierigen Verhandlungen mit der preußischen Regierung wurde es 1823 von Papst Pius VII. durch die Bulle *De salute animarum* (1821) kirchlich neugeordnet und seiner ursprünglichen Bestimmung wieder zugeführt. Die in dem Buch behandelten Themen reichen vom Ringen um Fortbestand und Rechtsstellung des Kapitels 1823 bis zu den jüngsten Reformvorstellungen der Gegenwart. Mit ganzseitigen Abbildungen sämtlicher Bischöfe und Weihbischöfe seit 1823.

Inhalt: Geleitwort des Bischofs von Münster Heinrich Tenhumberg. – Einführung des Herausgebers. – Beiträge: F. Helmert, Vom alten zum neuen Kapitel. – R. Haas, Die erste münsterische Bischofswahl (1825) nach der Neuordnung des Domkapitels und ihre Vorgeschichte. – H. Hermann, Beständigkeit und Wandel. Ein Beitrag zur Frage nach der Rechtsstellung des „neuen“ Domkapitels. – R. Lettmann, Das Domkapitel im Verständnis des II. Vatikanischen Konzils. Reformvorstellungen der Gegenwart. – P. Löffler, Zur Geschichte des Domkapitelarchivs. – H. Bramkamp, Die Domvikare an der Domkirche zu Münster. – E. Lengeling, Die Neugestaltung des Innenraumes der Hohen Domkirche. – P. Pieper, Kunstwerke des Domes im neuen Landesmuseum. – D. Graf v. Merveldt, Bischof Caspar Maximilian Droste zu Vischering (1825–1846) und Bischof Johann Bernard Brinkmann (1870–1889). – M. Mückshoff, Domprediger Bernhard Georg Kellermann (1776–1847). – K. Wittstadt, Weihbischof Everhard Illigens (1851–1914) und die soziale Frage. – H. Eising, Professor Laurenz Reinke (1797–1879). – A. Schröer, Die Historiker Adolf Tibus (1817–1894) und Wilhelm Eberhard Schwarz (1855–1923). – J. Weinand, Joseph Mausbach (1861–1931). – G. Hasenkamp, Adolf Donders (1877–1944). – Kurzbiographien der residierenden und nichtresidierenden Domkapitulare, der Ehrendomkapitulare (F. Helmert) und der Domvikare (H. Bramkamp) seit 1823. – N. Humburg, Das Domkapitel im Jahre 1973. Prälaten und Ämter. Das Domkapitel in der Statistik. – Anlage: Die Zirkumskriptionsbulle „*De salute animarum*“, lateinisch-deutsch. – Orts-, Sach- und Personenregister.

Das Domkapitel zu Münster 1823–1973
Aus Anlaß seines 150-jährigen Bestehens seit der Neuordnung durch die Bulle *De salute animarum* im Auftrag des Domkapitels herausgegeben von
Alois Schröer.

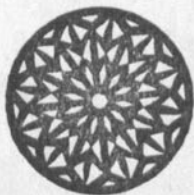
Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens, Band 5.
XXVI und 538 Seiten,
53 Abbildungen auf Tafeln,
Leinen 98,- DM,
ISBN 3-402-03832-3.

Bezug durch
Ihre Buchhandlung.



BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg
Bilder: Toni Schneiders
132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

NEU!

LEONHARD HOLTZ

Mysterium und Meditation

Rosenkranzbeten heute

113 Seiten, kart., 9,80 DM

Holtz berichtet über Wurzeln und
Entstehen des Rosenkranzes in der
Trierer Karthause, seine innere und
äußere Gestalt, über seine Einübung
und Vollzug und provoziert zur Aus-
einandersetzung mit dieser uralten,
aber unüberholbaren Form christ-
licher Meditation.

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS-VERLAG TRIER

20. MAI 1977

X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Ernst Haag, Trier

Das Opfer des Gottesknechts (Jes 53, 10)

Helmut Weber, Trier

Der Kompromiß in der Moral

Heribert Schmitz, München

Amt und Ordination

Hubert Frankemölle, Münster

Glaubensbekenntnisse (I)

Heft 2

Mai/Juni/Juli 1977

86. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue philosophische und theologische Literatur

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Wilhelm Pesch, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jünger 1, 5500 Trier

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 4 Heften (je 5 Bogen). Jahresabonnement 53,50 DM, Einzelheft 14,80 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 36,— DM; alle Preise einschließlich 5,5 Prozent Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Postf. 30 40, Fleischstr. 61-65, 5500 Trier

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Herder-Verlages, Freiburg, bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, 5500 Trier-Petrisberg

Prof. Dr. Helmut Weber, Weberbachstraße 17/18, 5500 Trier

Prof. Dr. Heribert Schmitz, Harthausener Straße 6/I, 8011 Neukeferloh

Dr. Hubert Frankemölle, Langenstraße 1, 4400 Münster

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck — auch von Abbildungen —, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege oder im Magnettonverfahren, Vortrag, Funk- und Fernsendung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen — auch auszugsweise — bleiben vorbehalten. Von einzelnen Beiträgen oder Teilen von ihnen dürfen nur einzelne Exemplare für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens zulässig hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wissenschaft GmbH, Frankfurt a. M. 1, Großer Hirschgraben 17—21, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Das Opfer des Gottesknechts (Jes 53, 10)

In Jes 53, 10 heißt es, daß der Gottesknecht sein Leben als 'āšām eingesetzt hat. Die im Kontext nicht eindeutig überlieferte Aussage wirft sowohl hinsichtlich ihrer Übersetzung wie auch ihrer Deutung schwerwiegende Fragen auf. Soll man den hebräischen Terminus 'āšām, der nicht nur „Schuld“, sondern auch die dafür zu leistende „Sühne“ bedeuten kann, hier mit „Schuldopfer“ oder mit „Sühnopfer“ wiedergeben? Handelt es sich nämlich bei dem Opfer des Gottesknechts bloß um ein Schuldopfer für die eigenen, vielleicht unwissentlich begangenen Sünden oder, wie man eher geneigt ist anzunehmen, um die stellvertretende Sühne für eine vor Gott schuldig gewordene Vielheit von Menschen? Wer ist aber dann das Subjekt einer so weltweit verstandenen Sühne: ein damals lebender Prophet oder ein von Jahwes Heilsoffenbarung getragener, endzeitlicher Retter?

Die Fragen nach dem Opfer des Gottesknechts berühren offensichtlich ein zentrales Anliegen der Ebed-Jahwe-Stücke, das sich jedoch von dem Gesamtverständnis dieser Glaubensdichtung nicht ablösen läßt. Die folgende Untersuchung wird daher zunächst einmal die entscheidenden Aussagen der Ebed-Jahwe-Stücke über die ihnen zugrunde liegende Konzeption der Gestalt des Gottesknechts befragen. In einem überlieferungsgeschichtlichen Arbeitsgang soll darauf nach den Wurzeln dieser Konzeption geforscht werden, um abschließend auf der Grundlage dieser Erkenntnisse die theologische Bedeutung der Aussage von dem Opfer des Gottesknechts darzulegen¹.

I. Die Gestalt des Gottesknechts

1. Jes 42, 1—4

Der Abschnitt lehnt sich formal an die Designation eines charismatischen Führers in Israel an (vgl. 1 Sam 9, 16 f.). Am Anfang steht die Präsentation des Knechts durch Jahwe mit einem Hinweis auf die Befähigung und die Aufgabe

¹ Zum Grundbestand der Ebed-Jahwe-Stücke zählen nach allgemeiner Auffassung: Jes 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9; und 52, 13—53, 12. Aus der Fülle der vorhandenen Literatur seien genannt: J. COPPENS, *Le Messianisme et sa Relève prophétique*, Gembloux 1974; P. E. BONNARD, *Le second Isaie*, Paris 1972; H. JUNKER, *Der Sinn der sogenannten Ebed-Jahwe-Stücke*, TThZ 79 (1970) 1—12; N. FÜGLISTER, *Alttestamentliche Grundlagen der neutestamentlichen Christologie*, in: *Mysterium Salutis III*, 1, Einsiedeln—Zürich—Köln 1970, 105—226; C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*, Kapitel 40—66, ATD 19, 1966; O. KAISER, *Der königliche Knecht*, Göttingen 1959; V. DE LEEUW, *De Ebed-Jahweh-Prophetieën*, Assen—Leuven—Paris 1956; C. R. NORTH, *The suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford 1956; ders., *The second Isaiah*, Oxford 1964.

des Erwählten (V. 1). Es folgt eine Beschreibung seines Auftretens (V. 2 f.), die von der Verheißung des Erfolgs für die Durchführung seines Auftrags abgeschlossen wird (V. 4). Zimmerli spricht deshalb von einem Präsentationswort, in dem Jahwe seinen Knecht der Öffentlichkeit vorstellt und das gewissermaßen ein nach außen gewendetes Berufungswort Jahwes an einen Propheten ist². Mit dieser Formbeschreibung, die zweifellos wesentliche Momente erfaßt hat, deutet Zimmerli an, daß allein schon die literarische Gestalt des Abschnitts den prägenden Einfluß einer Vorstellung verrät, die zwar im Verlauf der alttestamentlichen Überlieferung sowohl auf die Darstellung prophetischer wie auch königlicher Gestalten eingewirkt hat, die aber auf keinen Fall mit der israelitischen Vorstellung vom König oder Propheten gleichgesetzt werden darf, nämlich die Vorstellung von dem charismatischen Führer des Gottesvolkes der Vorzeit.

Ähnlich verhält es sich auch mit dem Inhalt des Präsentationswortes, das mit dem Hinweis beginnt: „Seht, das ist mein Knecht (V. 1)!“ Bei der Durchmusterung aller Belege für den Begriff „Knecht Jahwes“ im Alten Testament³ fällt auf, daß der Begriff neben seinem Gebrauch als Selbstbezeichnung des Frommen in Israel vor allem in einer Sonderbedeutung auf einzelne Persönlichkeiten oder Gruppen solcher Männer angewandt wird, die im Zusammenhang mit dem Wirken Jahwes an seinem Volk einen Dienst übernommen haben. Die funktionale Bedeutung findet sich nämlich bei Mose (Num 12, 7 f.) und Josua (Jos 24, 29), bei David (2 Sam 3, 18; 7, 5. 8; 1 Kön 14, 8) und den Propheten (2 Kön 17, 23; Am 3, 7) und schließlich bei dem in Abraham, dem Freund Jahwes, erwählten Israel (Jes 41, 8). Was die Träger des Titels „Knecht Jahwes“ hierbei hervorhebt und auszeichnet, das ist ihre Funktion als Werkzeug der Geschichtsplanung Jahwes. Dieser noch recht allgemein umschriebene Funktionsbereich erfährt jedoch in Jes 42, 1 eine bemerkenswerte Präzisierung.

Parallel zu dem Hinweis „mein Knecht“ steht die Bezeichnung „mein Erwählter“ (V. 1). Der Begriff des „Erwählten“ erscheint mit Bezug auf Einzelpersonen im Alten Testament sonst nur noch bei Mose (Ps 106, 23) und David (Ps 89, 4), und zwar im Zusammenhang mit Aussagen, die von der Rettung des Gottesvolkes durch Jahwe handeln. Das verwundert nicht, wenn man bedenkt, daß der älteste Sprachgebrauch von der erwählenden Tätigkeit Jahwes auf den Vorstellungsbereich der Jahwekriege verweist (1 Sam 10, 24; 2 Sam 6, 21) und damit auf das Ideal des Retters der Vorzeit⁴.

„Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt; das Recht wird er zu den Völkern bringen (V. 1).“ Die Verbindung von Geistmitteilung und Durchsetzung des

² W. ZIMMERLI, Der Ebed-Jahwe im AT, ThWBNT V (1954) 655—676. Vgl. auch K. ELLIGER, Jesaja II, BK XI (1971) 198—221.

³ Vgl. C. WESTERMANN, *caebaed*, Knecht, THAT II (1976) 182—200.

⁴ Vgl. H. SEEBASS, *bahar*, ThWBAT I (1973) 594—608.

Gottesrechts erinnert an den neuen David, auf den Gott die Fülle des Geistes legt und der mit Nachdruck für das Recht der Kleinen und Geringen eintritt, damit der eschatologische Frieden gesichert wird (Jes 11, 1—9). Ähnlich verhält es sich auch mit dem Gottesknecht, der als Träger des Jahwegeistes den Völkern das Recht⁵ bringt und ihm durch den unermüdlichen Einsatz seiner Person weltweite Geltung verschafft (V. 2 f.). Denn das Recht, von dem hier geredet wird, ist nichts anderes als das Jahwerecht oder die Lebensordnung der Gottesherrschaft; es ist die Sicherung des Heils gegen alle Gefahren, die ihm durch die Widersacher Jahwes von außen und innen drohen (vgl. Hos 6, 5; Hab 1, 4—9; Jes 51, 4 f.). So gesehen aber steht die Ausrüstung des Gottesknechts mit dem Geist Jahwes auf einer Linie mit der Geistbegabung der charismatischen Führer Israels, wie sie Mose und Josua zuteil geworden ist (Num 11, 17; 27, 18), aber auch den Richtern Otniel (Ri 3, 10), Gideon (Ri 6, 34), Jiftach (Ri 11, 29) und Simson (Ri 13, 25) sowie Saul (1 Sam 10, 6. 10; 11, 6) und David (1 Sam 16, 13; 2 Sam 23, 2). Die Funktion des Gottesknechts wird demnach nicht einfach an dem Amt des Königs oder des Propheten gemessen, sondern an dem Dienst der charismatischen Retter Israels, wie man sie von der Tradition her sah.

2. Jes 49, 1—6

In diesem Wort, das den Charakter eines prophetischen Selbstberichtes hat⁶, beschreibt der Gottesknecht, wie Jahwe ihn berufen und zu seinem Dienst ausgerüstet hat (V. 1—3), wie er aber dann trotz seines anfänglichen Mißerfolges (V. 4) von Gott die Bestätigung dafür bekommt, daß durch ihn das Heil Jahwes Wirklichkeit werden soll (V. 5 f.). Formal lehnt sich diese Rede des Gottesknechts an das Schema der vorprophetischen Berufungsberichte⁷ an, wie sie in der Überlieferung von Mose (Ex 3 f.), Gideon (Ri 6) und Saul (1 Sam 9 f.) zu finden sind. Zum Grundgerüst dieser Berufungsberichte gehört nämlich zunächst die Berufung des von Gott Erwählten, sodann der Einwand des von dem göttlichen Ruf Überraschten und schließlich die Beistandserklärung des sendenden Gottes, der trotz der Unzulänglichkeit des Dieners seiner Pläne an dem einmal gefaßten Ratschluß festhält. Wie bei dem ersten Abschnitt der Ebed-Jahwe-Stücke (Jes 42, 1—4) weist auch hier bereits die literarische Gestalt auf die Vorstellung vom charismatischen Führer in Israel hin.

„Jahwe hat mich vom Mutterleib an berufen, vom Mutterschoß an hat er meines Namens gedacht (V. 1).“ Die Aussage ist von der bei Deuterojesaja ver-

⁵ Vgl. W. A. M. BEUKEN, *Mišpat — The First Servant Song and its Context*, VT 22 (1972) 1—30; J. JEREMIAS, *Mišpat im ersten Gottesknechtslied*, VT 22 (1972) 31—42.

⁶ Vgl. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*. Kap. 40—66, 167.

⁷ Vgl. W. RICHTER, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte*, Göttingen 1970.

schiedentlich anzutreffenden Bemerkung abzuheben, daß Gott das Volk Israel schon im Mutterleib geformt hat (Jes 44, 2; vgl. 43, 1; 44, 21; 54, 5). Denn damit umschreibt der Prophet den durch die Erwählung Israels gesetzten Anfang, den Jahwe nach dem Gericht in seiner Eigenschaft als Erlöser schöpferisch einholt und seiner Vollendung entgegenführt. Dieser Gedanke ist aber dem Berufsbericht des Gottesknechts fremd. Dafür wird man um so mehr an den Berufsbericht des Propheten Jeremia erinnert, der, wie es dort heißt, schon im Mutter-schoß von Jahwe erwählt und geheiligt worden ist (Jer 1, 5). Doch wird man schwerlich hier von einer einfachen Abhängigkeit sprechen können; denn beide Aussagen gehen offensichtlich auf eine gemeinsame Vorstellung zurück, die sich in den Überlieferungen der Richterzeit findet. Danach hat Gott Simson (Ri 13) und Samuel (1 Sam 1) auf Grund eines Nasiräergelübdes ihrer Eltern schon vor ihrer Geburt berufen und zu Rettern seines Volkes bestimmt.

In dieselbe Richtung weist auch der folgende Vers, der von der Ausrüstung des Gottesknechts spricht: „Er machte meinen Mund zu einem scharfen Schwert, im Schatten seiner Hand verbarg er mich. Er machte mich zu einem spitzen Pfeil, in seinem Köcher versteckte er mich (V. 2).“ Die Ausrüstung des Gottesknechts erinnert an das Auftreten der Retter im Jahwekrieg. Einerseits erscheint der Knecht wie ein Krieger, der mit Angriffswaffen ausgerüstet in das Kampfgetümmel zieht; andererseits ist jedoch Jahwe der eigentliche Krieger, wie der Hinweis auf „seinen“ Köcher verrät. Auch wenn es sich nicht mehr um ein wirkliches Kampfgeschehen im Jahwekrieg handelt, sondern nur noch um dessen Anliegen, nämlich um die Durchsetzung der Gottesherrschaft, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß der Knecht hier nach dem Vorbild eines charismatischen Führers gezeichnet ist.

„Er sprach zu mir: Mein Knecht bist du, Israel, an dir verherrliche ich mich (V. 3).“ Das Wort erinnert an die Erklärung Jahwes bei der Inthronisation des davidischen Königs in Ps 2: „Mein Sohn bist du; heute habe ich dich gezeugt (V. 7).“ Der im Rahmen des Königsrituals beheimatete Ermächtigungszuspruch hat sein Fundament in der Erklärung, die der Prophet Natan dem David und seiner Dynastie im Namen Jahwes gegeben hat. Dort aber wird die Einsetzung Davids zum König über das Gottesvolk als Berufung zum Nagid⁸ und damit in Analogie zu der Erhebung eines charismatischen Führers in Israel dargestellt (2 Sam 7, 8). Man kann daher den Ermächtigungszuspruch Jahwes an den davidischen König in Ps 2, 7 als eine dem Königsritual angepaßte Er-

⁸ Der Titel „Nagid“ bezeichnet in vorstaatlicher Zeit den Führer des Heerbanns im Jahwekrieg. Vgl. L. SCHMIDT, Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative, Neukirchen 1970, 141—171; W. RICHTER, Die *nagid*-Formel, BZ 9 (1965) 71—84. Die Ansicht von E. LIPINSKI, Nagid — Der Kronprinz, VT 24 (1974) 497—499, daß die Funktion des Nagid erst mit der Errichtung der davidischen Monarchie aufgekomen sei und auf den Kronprinzen bezogen werden müsse, ist unwahrscheinlich.

wählung der Designation betrachten. Auf diesen Zusammenhang weist aber auch die Berufung des Gottesknechts hin. Denn der Text gebraucht nicht ohne Absicht die Bezeichnung „Knecht“, die, wie bei der Erklärung von Jes 42, 1 festgestellt worden ist, eine funktionale Bedeutung hat. Den Rahmen aber, in dem diese Funktion ausgeübt werden soll, gibt die Verherrlichungsaussage Jahwes an, die sonst im beschreibenden Lob Gottes Hinwendung zu Israel und besonders sein rettendes Handeln zum Ausdruck bringt (Jes 44, 23; 60, 21; vgl. auch Ri 7, 2). Die Berufung des Gottesknechts reflektiert demnach nicht die Inthronisation eines Königs, sondern die Designation eines Retters, wie man sie aus den Jahwekriegen kennt.

Der Berufung durch Jahwe stellt der Knecht das Ergebnis seines Wirkens entgegen: „Vergeblich habe ich mich bemüht, umsonst und nutzlos habe ich meine Kraft vertan (V. 4a).“ Formal erinnert diese Feststellung an den Einwand, mit dem der von Jahwe erwählte Retter den Auftrag Gottes von sich weist (Mose: Ex 3, 11; 4, 1. 10; Gideon: Ri 6, 15; Saul: 1 Sam 9, 21; vgl. auch Jer 1, 6). Nur ein einziger Einwand dieser Art findet sich außerhalb des Berufungsschemas, wenngleich in einem bezeichnenden Ereigniszusammenhang: Es ist der Einwand Davids auf das Angebot Sauls, ihm seine älteste Tochter zur Frau zu geben, wenn er bereit ist, die Führung des Heerbanns im Jahwekrieg zu übernehmen (1 Sam 18, 17 f.)⁹.

Gott weist den Einwand des Knechts mit den Worten zurück: „Es ist zu wenig, daß du mein Knecht bist, nur um die Stämme Jakobs aufzurichten und die Geretteten Israels heimzuführen. Ich mache dich vielmehr zum Licht der Völker, damit mein Heil bis an das Ende der Erde reicht (V. 6).“ Die weltweite Sendung des Gottesknechts berührt sich mit der Aufgabe des endzeitlichen David, der nach dem Gericht das gerettete Gottesvolk sammelt (Es 34, 22 f.; 37, 24 f.). Im Hintergrund steht das Werk des historischen David bei der Einigung des Zwölfstämmevolkes Israel. Dieses Werk hat David jedoch seinerzeit nicht in seiner Eigenschaft als König, sondern als Heerbannführer im Jahwekrieg in Angriff genommen. Als Nagid über die Stämme des Nordreichs hat David das Königtum über Gesamtisrael erlangt (2 Sam 5, 1—5). Die Ausweitung des göttlichen Auftrages an den Gottesknecht bemißt sich also nicht an dem universalen Machtbereich eines sakralen Königtums orientalischer Prägung, sondern an dem durch einen endzeitlichen Retter vermittelten Heilswillen Jahwes, der alle Menschen umfaßt.

⁹ RICHTER, Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte, 146 hält diese Stelle, die einen Nachklang im Gebet Davids hat (2 Sam 7, 18), für recht bemerkenswert; denn sie zeigt, daß der Sitz im Leben des hier zur Diskussion stehenden Einwandes nicht nur in den Berufungen zu suchen ist. Vielmehr ist es hier ein gewichtiger Auftrag mit einem ehrenden Angebot von seiten eines Höhergestellten, wobei jedoch nicht übersehen werden darf, daß der Auftrag die Führung des Jahwekrieges betrifft.

3. Jes 50, 4—9

Begriff hat die Form dieses Abschnitts als die Klage des einzelnen bestimmt¹⁰. Westermann meint jedoch, man könne nicht von einem Klagepsalm reden, wo sowohl Klage wie Bitte fehlen. Die Klage sei zwar am Anfang noch angedeutet (V. 5b—6), doch gleichzeitig sei sie zu einem Bekenntnis abgewandelt worden. Wenn aber Klage und Bitte fehlen, andererseits jedoch das Bekenntnis der Zuversicht und die Gewißheit der Erhörung breit entfaltet würden (V. 7—9), dann sei die hier zugrunde liegende Form nicht mehr das Klage lied, sondern der Vertrauenspsalm des einzelnen¹¹.

Dennoch besteht, wie Westermann zugibt, eine Verbindung zur Klage, nur ist dies nicht mehr die Klage des einzelnen, sondern die Klage des Mittlers. „Der Herr Jahwe gab mir eine gelehrige Zunge, damit ich die Müden stärke durch ein aufmunterndes Wort. Morgen für Morgen weckt er mein Ohr, damit ich wie ein Schüler auf ihn höre. Der Herr Jahwe hat mir das Ohr geöffnet (V. 4—5a).“ Bei der Erklärung dieses Verses weist Westermann auf die im Alten Testament verschiedentlich anzutreffende Klage des Mittlers hin, bei der es um ein Leid in einem Mittlerdienst geht. Sie begegnet nur an wenigen Stellen (Mose: Ex 5, 22 f.; Num 11, 11—15; Gideon: Ri 6, 13; Elija: 1 Kön 19, 4. 10. 14), muß aber eine eigene Geschichte in mancherlei Ausprägung gehabt haben. Vor allem erscheint sie in den Bekenntnissen des Jeremia (Jer 11, 18—23; 12, 1—6; 15, 10—21; 17, 12—18; 18, 18—23; 20, 7—18). Denn hier liegt die gleiche Verbindung des Redens vom Auftrag Jahwes mit der Klage des Zeugen wie bei dem Gottesknecht vor. Die Ähnlichkeit mit der Klage des Mittlers erstreckt sich aber auch auf die Erfahrung schwerer Angriffe. „Aber ich wehrte mich nicht und wich nicht zurück. Ich hielt meinen Rücken denen hin, die mich zerschlugen, und mein Kinn denen, die mir den Bart ausrissen. Mein Gesicht verbarg ich nicht vor Schmähung und Speichel (V. 5b—6).“ Die Beauftragung mit dem Wort Gottes bringt den Mittler in Einsamkeit und Leid (Jer 11, 19. 21; 18, 22; 20, 10). Aber auch in dem abschließenden Bekenntnis der Zuversicht und in der Gewißheit der Erhörung (Jes 50, 7—9) besteht eine Parallelität zu den Klagen des Jeremia (Jer 11, 20; 15, 15; 17, 14; 20, 11 f.). Angesichts dieser Übereinstimmungen kommt Westermann zu dem Schluß, daß in Jes 50, 4—9 das Vertrauensbekenntnis eines Wortmittlers vorliegt¹².

Schaut man jetzt auf den Inhalt der Klage des Mittlers, dann erkennt man, daß es sich hierbei um eine Not des Gottesvolkes handelt, die zu beheben der betreffende Mittler sich außerstande sieht. Das heißt aber, daß der Mittler als Retter gesehen wird. Die Ähnlichkeit mit der Klage des Mittlers ist demnach

¹⁰ J. BEGRICH, Studien zu Deuteronesaja, Stuttgart 1938, 47 f.

¹¹ WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kap. 40—66, 183.

¹² WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kap. 40—66, 183—185; ders., Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament, ZAW 66 (1954) 44—80.

bei dem Vertrauensbekenntnis des Gottesknechts ein Hinweis darauf, daß auch hier das Vorbild des charismatischen Führers in Israel für die Abfassung bestimmend gewesen ist.

4. Jes 52, 13—53, 12

Nach Westermann zerfällt dieser Abschnitt in ein Rahmenwort mit Jahwe als Sprecher (52, 13—15 und 53, 11b—12) und einen Bericht, hinter dem eine nicht näher bezeichnete Gruppe steht (53, 1—11a). Beide Worte sind dadurch miteinander verbunden, daß sie von der Erniedrigung und der Erhöhung des Gottesknechts handeln. Dabei knüpft das Rahmenwort unmittelbar an die anfangs ausgesprochene Designation des Knechtes an (Jes 42, 1) und bringt sie zu ihrem Ziel. Der Bericht dagegen mit seinen Ausführungen über das Leiden und die Erhöhung des Knechtes zeigt in den beiden Hauptteilen (53, 2—9 und 10—11a) Ähnlichkeit mit dem Dankpsalm des einzelnen, in dessen Mitte bekanntlich die gleichen Teile, nämlich die Erzählung von der Not und der Errettung des Beters stehen. Doch ist hier diese Psalmgattung, wie Westermann hervorhebt, in zweifacher Hinsicht abgewandelt: Es erzählt nicht der Errettete selber, sondern es wird von ihm in der dritten Person erzählt; sodann sind diejenigen, die von der Not und der Errettung des Knechtes erzählen, solche, denen das an dem Gottesknecht und durch ihn Geschehene selbst zur Rettung wurde. Damit wird aber der Bericht gleichzeitig selber zum Bekenntnis der Geretteten¹³. Das bedeutet, daß die literarische Gestalt des ganzen Abschnitts die Rettung des Gottesvolkes durch einen von Jahwe designierten Retter reflektiert.

In diesem Zusammenhang aber verdient der Hinweis auf den Erfolg des Knechtes Beachtung (Jes 53, 13), weil der absolute Gebrauch des hierbei verwendeten Verbs (*hiskil*) auf den Sieg eines Heerführers im Jahwekrieg hinzuweisen scheint (Jos 1, 7 f.; 1 Sam 18, 5. 14. 15; 2 Kön 18, 7; Jer 10, 21; 23, 5; 50, 9). Auf der gleichen Ebene liegt die Aussage von dem Beutemachen des Gottesknechts (Jes 53, 12), die hier zwar offensichtlich im übertragenen Sinn gemeint ist, die sich aber als eine ergänzende Aussage zu dem Erfolg des Knechtes vorstellungsmäßig an demselben Kriegsgeschehen orientiert (Ex 15, 9; Ri 5, 30; Jes 9, 2).

Die Untersuchung der Ebed-Jahwe-Stücke hat bisher gezeigt, daß die Gestalt des Gottesknechts zwar in Einzelheiten königliche und prophetische Züge aufweist, daß aber die Gesamtdarstellung sich weder an dem Amt des Königs noch des Propheten, sondern an dem Dienst der charismatischen Führer Israels orientiert. Im Vergleich zu den Helden der Vorzeit erfährt jedoch die Gestalt des Gottesknechts eine bemerkenswerte Steigerung, insofern sein Auftrag sich nicht mehr auf Israel allein, sondern darüber hinaus auf die ganze Menschheit er-

¹³ WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kap. 40—66, 206—208.

streckt und hierbei eine unüberbietbare Erfüllung erreicht. Für die weitere Untersuchung stellt sich daher die Frage, wie denn in den Hauptetappen der Weg von den Anfängen des charismatischen Führertums in Israel bis zu der Idealgestalt des Gottesknechts in überlieferungsgeschichtlicher Hinsicht verlaufen ist und ob sich aus den Erkenntnissen der hier feststellbaren Entwicklung ein besseres Verständnis von dem Opfer des Gottesknechts ergibt.

II. Die Vorbilder des Gottesknechts

1. Von den Anfängen bis zur Richterzeit

Wenn es stimmt, daß die Kräfte, die bei der Entstehung einer Religion wirksam waren, auch für ihre gesamte folgende Geschichte ausschlaggebend bleiben, dann hat die Gestalt des Mose, die beherrschend am Anfang der israelitischen Religion steht, über die geistigen Träger des Jahweglaubens Entscheidendes zu sagen¹⁴. Grundlegend für die Autorität des Mose ist seine Mittlerfunktion bei der Offenbarung Jahwes am Sinai und bei der Konstituierung Israels als Volk seines Gottes Jahwe. Unabhängig von der historischen Wahrscheinlichkeit im Detail ist die Bedeutung dieses in seinem Kern unaufgebbaren Faktums schwer zu überschätzen. Denn am Sinai wird, wie Herrmann hervorhebt, nicht eine bestehende, auch ohne transzendenten Bezug denkbare Sippen- und Familienordnung lediglich mit dem Glanz einer göttlichen Autorität bestätigt. Vergleichbar ist auch nicht die Praxis der altorientalischen Könige, die zum Schutz und zur Erhaltung von Herrschaft und Gesetz feierlich ihre Götter anzurufen pflegten. Weder bedurfte nämlich das Sippenrecht einer solchen Bestätigung noch war der Gedanke an eine von Menschen ausgeübte Herrschaft im Spiel. Vielmehr muß es für das frühe Israel eine im Angesicht der Gottheit erfahrene fundamentale Einsicht gewesen sein, daß der Gott, der schicksalhaft in das Leben der Stämme eingriff, um sie zu leiten, zugleich auch der Hüter und Garant allen Rechtes und aller Lebensformen sein müsse¹⁵. Als der von Gott bestellte, charismatische Vermittler dieser Einsicht hat Mose damals am Anfang in einer für die Geschichte Israels grundlegenden Weise die Rechtsordnung Jahwes zum Fundament des Lebensvollzugs beim Aufbau der Gottesherrschaft gemacht.

Die bei Mose feststellbare Verbindung von gläubigem Lebensvollzug, Recht und Gottesgewißheit ist dann auch für die charismatischen Führer Israels in der Richterzeit maßgebend geworden. Nach dem Zeugnis der Überlieferung tragen sie die mißverständliche Bezeichnung „Richter“; denn es entsteht dadurch der Eindruck, als seien diese Führer Israels innerhalb ihrer Stämme die oberste

¹⁴ W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments I*, Stuttgart 1957, 190.

¹⁵ S. HERRMANN, *Ursprung und Funktion der Prophetie im alten Israel*, Opladen 1976, 51.

Rechtsinstanz gewesen. Tatsächlich ist aber der Bedeutungsumfang des hebräischen Wortes *šāfat* = „richten“ weiter als im Deutschen und meint nicht weniger auch die Ausübung übertragener Führungsvollmachten. Schiedsrichterliche Funktionen sind dadurch nicht ausgeschlossen. Deshalb darf man mit Herrmann wohl annehmen, daß Männer und Frauen (vgl. Debora), die schon eine Bedeutung als Rechtssprecher erlangt hatten, auch als befähigte Führungskräfte in Krisenzeiten hervortraten. Andererseits muß man beachten, daß erst der Druck von außen solche Persönlichkeiten herausforderte und daß möglicherweise ihr Ansehen auch nach der erfolgreichen Beendigung des Kampfes noch fort dauerte und daß sie erst dann innerhalb der Stämme Funktionen erhielten, die im Volk ungeteilte Anerkennung fanden, wozu auch schiedsrichterliche gehörten¹⁶. Bei aller Unklarheit, die im Einzelfall noch über den Werdegang und den Aufgabenbereich eines „Richters“ besteht, lassen sich doch mit Sicherheit zwei Schwerpunkte im Auftreten dieser charismatischen Führerpersönlichkeiten feststellen, die unübersehbar auf die Wahrung des mosaischen Erbes verweisen, nämlich die Geltendmachung des Gottesrechts und die Führung des Heerbannes im Jahwekrieg.

2. Die Prophetie der frühen Königszeit

Als das Königtum in Israel eingeführt wurde, das von seiner Anlage her gleichsam den Dauerauftrag an einen charismatischen Führer und ein Richtertum auf Lebenszeit darstellte¹⁷, gab es offenbar Kreise, die der neuen Institution mit tiefer Skepsis begegneten. Sie sahen im Königtum nicht mehr den Sachwalter der bisher „richterlichen“ Funktionen der Rechtsprechung und Kriegführung, sondern eher deren folgenreiche Gefährdung. Ihr Widerstand richtete sich daher auf die Institutionalisierung des Rettertums Jahwes in einer erblichen Monarchie (Ri 8, 22 f.) sowie auf die Aushöhlung des Jahwerechts durch den Staatsabsolutismus der Könige (1 Sam 8, 10—18). Mag es auch hier im Einzelfall schwer sein,

¹⁶ S. HERRMANN, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 1973, 148 f. Nach W. RICHTER unterscheidet das deuteronomistische Geschichtswerk sehr deutlich zwei ihm vorliegende Traditionen der vorköniglichen Zeit: die der Richter Israels und die der Retter (Die Bearbeitungen des „Retterbuches“ in der deuteronomischen Epoche, Bonn 1964, 130); dabei sind die Richter Israels (Ri 10, 1—5; 12, 7—15) für W. RICHTER aus der Stadt oder den Stämmen stammende, zur zivilen Verwaltung und Rechtsprechung über eine Stadt und einen entsprechenden Landbezirk von den (Stammes-) Ältesten eingesetzte Vertreter einer Ordnung im Übergang von der Tribal- zur Stadtverfassung. Die weitere Entwicklung führt zur Monarchie (Zu den „Richtern Israels“, ZAW 77 (1965) 40—71). Die Funktion des charismatischen Helden oder Nagid dagegen bestimmt W. RICHTER als ein an Jahwe gebundenes und für die Rettung Israels mittels Propheten gesetztes Amt (Die *nagid*-Formel, BZ 9 [1965] 71—84).

¹⁷ S. HERRMANN, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 170. Auf die Kontinuität der Entwicklung verweist auch A. SOGGIN, *Das Königtum in Israel*, BZAW 104, 1967.

das historisch Zuverlässige von der reflektierenden und problematisierenden Darstellung der Quellen zu unterscheiden, so steht doch fest, daß sich damals „Propheten“¹⁸ zu Wortführern des Widerstandes und zu Anwälten des mosaischen Erbes in der Richterzeit machten. Die Kritik dieser Opposition Jahwes richtete sich daher auf die Einschränkung des Jahwerechts durch königliche Willkür (2 Sam 12, 1—14) sowie auf die Abschaffung des Heerbanns und seine Ersetzung durch ein aus Berufskriegern bestehendes, dem König als persönliches Machtinstrument dienendes Heer (2 Sam 24, 1—17).

Auch im Nordreich Israel hielten Propheten nach der Reichstrennung die religiösen Verpflichtungen Israels gegenüber seinem Gott Jahwe im Bewußtsein, auch und gerade gegen die autonomen Tendenzen der Könige und der durch sie repräsentierten staatlichen Ordnung. Die frühen Prophetenüberlieferungen aus dem Nordreich bieten allerdings kein einheitliches Bild. Einerseits begegnen prophetische Einzelgestalten wie Elia, Elischa und Micha ben Jimla, andererseits ist von Prophetengruppen die Rede. Es stellt sich deshalb die Frage nach der Traditionsverhaftung dieser Propheten, aber auch die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnis.

Über die Traditionsverhaftung dieser Propheten gibt ihr Verhältnis zum Königtum Aufschluß. Nach der Art Samuels vollzogen nämlich Propheten die Königssalbungen die sich oft unter turbulenten Umständen ereigneten. Denn die neuen Salbungen erfolgten oft noch bei Lebzeiten des regierenden Herrschers, so daß die Königswürde automatisch von ihm genommen war, sobald die Salbung eines anderen bekannt wurde. Die Propheten sorgten auf diese Weise dafür, daß der rechte Mann auf den Thron kam, so wenig auch in Einzelfällen die Motive für einen solchen Herrschaftswechsel voll einsichtig und aus den Quellen klar erkennbar sind¹⁹. Doch wird man wohl sagen dürfen, ohne damit schon gleich die Existenz eines charismatischen Königtums mit prophetischer Designation für das Nordreich Israel zu behaupten²⁰, daß die bei der Einsetzung der Könige

¹⁸ S. HERRMANN, Ursprung und Funktion der Prophetie im alten Israel, 20 f., weist darauf hin, daß der Titel „Prophet“ nicht ohne weiteres auf diese Männer anzuwenden ist. Zur Zeit Sauls, als Israel legitime Seher vom Schlage Samuels kannte, beobachtete man Propheten als ekstatische Gruppen von unbestimmter Provenienz. Später jedoch übernahm Israel den Begriff Nabi in einem positiven Verständnis für Charismatiker des Jahweglaubens (vgl. 1 Sam 9,9). Samuel jedenfalls, der Königsmacher und Charismatiker an der Wiege der Monarchie, galt noch nicht als Nabi, obwohl sein Wirken dem eines späteren Propheten glich. Denn Samuel wurde als Königsmacher nicht gleichzeitig auch der Parteigänger des Königs; er entwickelte sich vielmehr zu einem Kritiker und Widersacher, wo Saul dem Willen Jahwes zuwiderhandelte (vgl. 1 Sam 15). Der israelitische Charismatiker in der Umgebung des Königs behauptete also seine Selbständigkeit. Das gilt auch von Natan und Gad in bezug auf David (2 Sam 7. 12. 24).

¹⁹ S. HERRMANN, Ursprung und Funktion der Prophetie im alten Israel, 22—25.

²⁰ So A. ALT, Das Königtum in den Reichen Israel und Juda, Kl. Schr. II (1953) 116—134. Gegen diese Auffassung wendet sich L. SCHMIDT, Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative, Neukirchen 1970.

durch Propheten geübte Praxis an die in Prophetenkreisen offenbar geschätzten Traditionen des Jahwekriegs erinnert (vgl. 1 Kön 20, 13—43). Ein ganz anderer Traditionszusammenhang aber wird in der Erzählung von Nabots Weinberg sichtbar, wo Elija als der Wahrer des alten Jahwerechts auftritt (1 Kön 21). Auf der gleichen Ebene liegt wohl auch der Widerstand des Elija gegen den vom Königshaus offiziell geförderten Synkretismus von Jahweglauben und Baalsreligion, weil der Prophet hierin den staatlich organisierten Abfall von der Rechtsordnung Jahwes sah²¹.

Bei alledem ist nicht zu übersehen, daß die Prophetenbewegung des Nordreiches auch tiefe Gegensätze offenbart, die ihrerseits für das Selbstverständnis der Prophetie in Israel nicht ohne Bedeutung sind. Aufschlußreich ist hier außer dem Konflikt zwischen Micha ben Jimla und den Propheten des Königs Ahab (1 Kön 22, 5—38) vor allem die Erzählung von der Entrückung des Elija (2 Kön 2, 1—15). Denn in dieser wohl gegen die falsche Prophetie gerichteten Darstellung von der Sukzession des Elija geht es sowohl um die rechte Legitimation des Geistbesitzes wie auch um die von dem Nachfolger (1 Kön 19, 19—21) zu bezeugende prophetische Tradition. Im Blick auf das Bild des feurigen Wagens mit den feurigen Rossen, die Elija im Sturmwind zum Himmel erheben — ein Bild, das sich deutlich an dem Geschehen der Jahwekriege orientiert —, erweist sich aber diese Tradition als das geisterfüllte Eintreten für die Durchsetzung der Gottesherrschaft, ganz wie es von den charismatischen Führern Israels aus der vorstaatlichen Zeit berichtet wird. Im Unterschied zu den Richtern sind jedoch diese Propheten nicht mehr die offiziellen Träger von Führungsaufgaben im Gottesvolk; wohl aber sind sie nach dem Versagen der Könige als Führer des Heerbanns und Wahrer des Gottesrechts, gleichsam in Fortsetzung des charismatischen Elementes in der Leitung des Gottesvolks; jetzt die Anwälte der mosaischen Tradition, wie sie in der vorstaatlichen Zeit ihre normierende Ausprägung gefunden hat²².

3. *Die Prophetie der mittleren Königszeit*

Wie sehr mit Amos ein neues Stadium prophetischer Individualisierung und Profilierung beginnt, zeigt allein schon seine Antwort, die er dem Oberpriester Amazja von Bet-El gibt: „Ich bin kein Prophet und kein Prophetenjünger, sondern Rinderhirt und Sykomorenzüchter. Doch Jahwe riß mich weg von der

²¹ Über den Beginn dieser Entwicklung und ihre Gefahren informiert A. SOGGIN, Der offiziell geförderte Synkretismus in Israel während des 10. Jahrhunderts, ZAW 78 (1966) 179—204.

²² Vgl. R. RENDTORFF, Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums, ZThK 59 (1962) 145—167.

Herde und sagte zu mir: Geh und weissage wider mein Volk Israel (Am 7, 14 f.)!“ Mit dieser Selbstdarstellung distanzierte sich Amos zunächst von der Gruppenprophetie der Nebiim; gleichzeitig bekennt er sich, da seine Antwort gegen einen beamteten Staatsdiener gerichtet ist, zu der Tradition der älteren Propheten mit staatskritischer Tendenz²³. Das Neuartige bei Amos besteht jedoch darin, daß er gegen Israel selber auftritt und ihm die Schrecken des Jahwekriegs androht (Am 2, 6—16; 5, 18—20; 9, 1—4). Amos wird dadurch zum Propheten eines umgekehrten Jahwekriegs, da Gott jetzt gegenüber dem zum Widersacher gewordenen eigenen Volk seine Herrschaft durchsetzen muß. Solange das Gericht Jahwes für Amos noch Strafcharakter hat, fühlt er sich zur Fürbitte für sein bedrohtes Volk aufgerufen (Am 7, 2. 5), doch angesichts des von Jahwe beschlossenen Endes (Am 8, 2) verstummt der Prophet.

Auch Jesaja ist von dem Bewußtsein geprägt, daß er als Prophet in einem umgekehrten, nämlich gegen Israel selbst gerichteten Jahwekrieg auftreten muß. So hat ihm die Vision von der Gerichtstheophanie im Tempel zu Jerusalem die Einsicht vermittelt, daß der Heilige Israels an seinem Volk ein dem Bann im Jahwekrieg vergleichbares Vernichtungsgericht vollstrecken wird (Jes 6, 1—4. 11b). Als Antwort darauf findet sich bei Jesaja nicht mehr die Fürbitte, sondern die Klage (Jes 6, 11a).

Die erschreckende Radikalität der Gerichtsverkündung bei den Propheten der mittleren Königszeit, wozu außer Amos und Jesaja auch noch Micha und Hosea zu zählen wären, hat ihren Grund nicht etwa in einem damals besonders intensiven Anwachsen der Sündenschuld Israels vor Jahwe, sondern in der durch Offenbarung vermittelten Einsicht, daß Jahwes Heiligkeit sich in der Geschichte nicht nur bei den Heidenvölkern, sondern auch und gerade bei Israel trotz seines Erwählungsprivilegs machtvoll durchsetzen wird. Mit dieser Verkündung haben aber diese Propheten das Anliegen des Jahwekrieges gegenüber allen Versuchen der Ideologisierung von seiten der Könige und des Volkes in letzter Konsequenz zur Geltung gebracht. Auch die Wahrung des Jahwerechts hat in ihrer Verkündung einen neuen Ort gefunden, insofern die von ihnen nach den Grundsätzen des Jahwerechts durchgeführte Gegenwarts kritik die Gerichtsverfallenheit des Volkes auch an seiner durch und durch verderbten Lebensordnung eindrucksvoll verdeutlicht²⁴.

²³ Amos gebraucht in V. 15 ein Legitimationsmotiv, das von der Berufung eines Hirten oder Bauern zu politisch führender Tätigkeit im Gottesvolk handelt und das auffallenderweise auch bei Mose (Ex 3, 1 ff.), Gideon (Ri 6, 11 ff.), Saul (1 Sam 11, 5 ff.), David (2 Sam 7, 8: Berufung zum Nagid) und Elischa (1 Kön 19, 19 ff.) begegnet. Vgl. dazu H. SCHULT, Am 7, 15a und die Legitimation des Außenseiters, in: Probleme Biblischer Theologie (FS G. von Rad), München 1971, 462—478.

²⁴ Zur prophetischen Gerichtspredigt, ihrer Begründung und Zielsetzung, vgl. W. H. SCHMIDT, Zukunftsgewißheit und Gegenwarts kritik, Neukirchen 1973.

4. Die Prophetie der ausgehenden Königszeit

Die Ausübung des Prophetenamtes ist bei Jeremia dadurch gekennzeichnet, daß sie in die Zeit des von Gott beschlossenen „Endes“ (vgl. Ez 7) fällt, die für Jeremia schicksalhaft geworden ist. Er hat nämlich die Unheilssituation des göttlichen Gerichts in einem solchen Ausmaß erfahren, daß er als Mensch daran zerbrochen ist. Denn haßerfüllte Ablehnung und Feindschaft von seiten des verstockten Volkes, Gefangenschaft und Folter sowie ein Ende in Verlorenheit sind, äußerlich gesehen, die Stationen seines Leidens. Dazu kommt die innere Qual, die durch den Mißerfolg in seinem Wirken als Prophet, jedoch weit mehr noch durch sein Ungenügen angesichts der ihm von Gott gestellten Aufgabe bedingt ist.

Um so bedeutsamer erscheint aber dann die Tatsache, daß der Berufsungsbericht des Jeremia sich in allen seinen Teilen an das Schema der Berufung eines Retters anlehnt²⁵. So ist die Berufung des Retters in dem Satz enthalten, daß Gott Jeremia schon im Mutterleib erwählt und geheiligt hat (Jer 1, 5). Auf den Einwand des Propheten, er sei noch zu jung (Jer 1, 6), folgt die Verheißung des göttlichen Beistandes (Jer 1, 7). Das bekräftigende Zeichen darf man in der Berührung des Propheten durch die Hand Jahwes sehen, die ihm das Wort in den Mund legt (Jer 1, 9). Die Schilderung der Not, die den Einsatz des Retters erforderlich macht, erfolgt in den Visionen vom Herannahen des nördlichen Feindes (Jer 1, 11—16). Den Abschluß bildet die Ausrüstung des Propheten gegen seine Widersacher und die Verheißung, daß Gott ihn retten wird (Jer 17—19). Der Berufsungsbericht ist in seiner jetzigen Form sicher das Werk einer deutenden Redaktion. Für sie hat Jeremia all das Unheil, das sein Volk getroffen hat, gerade als Prophet bis zur Aufgabe seines Lebens mitgetragen. In dieser radikal geübten Solidarität des Propheten mit den Verlorenen seines Volkes hat die Redaktion offenbar einen Sinn erblickt, der zwar in die Nähe des stellvertretenden Mittleramtes führt, aber hier mit gutem Grund noch nicht als Stellvertretung bezeichnet wird²⁶.

Auch Ezechiel hat wie schon vor ihm Jeremia sein Prophetenamt zur Zeit des „Endes“ angetreten. Charakteristisch hierfür ist schon die Berufungsvision, wo die aus der Unheilsrichtung des Nordens im Sturmwind herankommende Erscheinung Jahwes (Ez 1, 4) unübersehbar auf den Gerichtszustand hinweist, der für die Verbannten zu Babel mit ihrer Wegführung aus Juda begonnen hat. Der

²⁵ Das Berufungsschema eines Retters weist nach Ex 3 f.; Ri 6 und 1 Sam 9 f. die folgenden Glieder auf: die Andeutung der Not, den Auftrag, den Einwand des Berufenen, die Zusicherung des göttlichen Beistandes und das bekräftigende Zeichen. Vgl. RICHTER, Die sogenannten vorprophetischen Berufsungsberichte, 139.

²⁶ Jeremia hat jedoch schon sehr wohl um den stellvertretenden Einsatz des Fürbitters gewußt (vgl. Jer 5, 1; 15, 1). Die Frage nach dem Gerechten, um dessentwillen Jahwe bereit ist, einer Vielheit von Sündern zu verzeihen, der aber nicht gefunden wird, beschäftigt auch den Verfasser von Gen 18, 17—33. Vgl. dazu L. SCHMIDT, „De Deo“, BZAW 143 (1976) 131—164.

Umstand, daß sich anschließend aus dem Sturmerlebnis eine Thronszene mit der Lichtgestalt Jahwes herauslöst (Ez 1, 22—28), zeigt aber, daß für die Verbannten das Gericht der zwar notwendige, aber auch wieder nur vorübergehende Durchgang zum Heil ist²⁷. Von daher versteht man, daß die Redaktion des Buches später das Prophetenamt Ezechiels als einen Mittlerdienst zur Rettung Israels angesehen hat.

Aufschlußreich hierfür ist im Berufungsbericht schon die Umrahmung der prophetischen Sendung durch das Wirken des göttlichen Geistes. Denn mit der Anrede Jahwes kommt Geist in den vor Schrecken niedergefallenen Propheten und hilft ihm auf die Füße (Ez 2, 2); abschließend trägt der Geist ihn fort zu den Verbannten (Ez 3, 12—15). Der Sendungsauftrag Jahwes, die Verbannten möchten erkennen, daß ein Prophet in ihrer Mitte gewesen ist, erinnert an das wohl aus den Jahwekriegen stammende Erweiswort Jahwes, daß er sich seinen Widersachern gegenüber als Jahwe zeigen will (1 Kön 20, 13. 28)²⁸. Das Essen der Buchrolle entspricht dem Zeichen, mit dem Gott den Auftrag des Retters bekräftigt. Bei Ezechiel stellt das Zeichen die Legitimation des Wortmittlers im umgekehrten Jahwekrieg dar. Wie der süße Geschmack beim Essen des sonst bitteren Buches andeutet, bejaht der Prophet diesen Einsatz. Im Unterschied zu der nationalistischen Heilsprophetie und ihrer Bestätigungstaktik muß Ezechiel aber mit dem Widerstand der Verstockten rechnen. Jahwe gibt ihm deshalb als Ausrüstung die Festigkeit von Diamanten und Kieselgestein (Ez 3, 4—9).

Ein weiterer Hinweis auf die Mittlerfunktion des Propheten findet sich in seiner Bestellung zum Wächter über Israel und in der Tatsache, daß Jahwe ihn für das Schicksal der ihm Anvertrauten haftbar macht (Ez 3, 16—21). Beachtet man die Spannung, die die Einsetzung des Wächters durch Jahwe in das Bild bringt — der Feind, vor dem Ezechiel warnen soll, ist kein äußerer Feind, sondern Jahwe selbst —, dann wird klar, daß der Dienst des Propheten hier eine Sinngebung erhält, die ihn in die Nähe des stellvertretenden Mittleramts rückt. Auf der gleichen Linie liegt auch eine Zeichenhandlung, wo der Prophet wie eine Verkörperung des sterbenden Volkes in schwerem körperlichem und seelischem Erleiden die Last des Gerichtes auf sich nimmt, die er seinem ganzen Volk auferlegt sieht (Ez 4, 4—8). Hat er doch selbst die Aufgabe des echten Propheten dahingehend beschrieben, daß er am Tag Jahwes in die Bresche springen und eine Mauer für sein Volk aufrichten müsse (Ez 13, 5)²⁹.

²⁷ Möglicherweise spiegelt die Berufungsvision Ezechiels verschiedene Stadien seiner Verkündigung wider. Vgl. dazu jetzt A. D. YORK, Ezechiel I: inaugural and restoration visions? VT 27 (1977) 82—98.

²⁸ Vgl. W. ZIMMERLI, Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung, in: *Mélanges Bibliques* (FS André Robert), 1957, 154—164.

²⁹ Vgl. W. EICHRODT, Der Prophet Hesekiel, ATD 22 (1966) 312 f. Auf die Bedeutung von Ez 4, 4—8 für Jes 53 verweist W. ZIMMERLI, Zur Vorgeschichte von Jes 53, VTSuppl. 17 (1969) 236—244.

Die überlieferungsgeschichtliche Betrachtung der Vorbilder des Gottesknechts hat bei den betreffenden charismatisch begabten Führerpersönlichkeiten Israels eine mehrstufige Entwicklung erkennen lassen. Am Anfang steht das normierende Urbild des Mose als Offenbarungsempfänger und Mittler zwischen Gott und Mensch, aber auch als Verkünder und Schützer des Gottesrechts gegen jede Bedrohung von innen und außen. Die bei Mose noch vorhandene Einheit der charismatischen Funktionen zum Aufbau der Gottesherrschaft erfährt dann in der Richterzeit eine nicht immer klar erkennbare Aufteilung in die Tätigkeit der Richter, Retter und Propheten. Bei dem Aufkommen des Königtums trennt sich die Linie der Propheten von den Trägern der Staatsgewalt und wird ihnen gegenüber zum Regulativ und Korrektiv, dadurch daß die Propheten jetzt die Anliegen des Jahwerechts und des Jahwekriegs mit Nachdruck gegenüber den Königen vertreten. Von der mittleren Königszeit an ist jedoch bei der Prophetie ein grundlegender Strukturwandel im Wirken und im Selbstverständnis zu beobachten. Auf Grund der Erkenntnis nämlich, daß sowohl die Könige wie auch das Volk zu Widersachern Jahwes geworden sind, treten die Propheten jetzt als Künder eines umgekehrten, nämlich gegen Israel selbst gerichteten Jahwekriegs auf. Gleichzeitig erfährt der einzelne Prophet, daß er als Mittler zwischen Gott und Volk und wegen seiner frei bejahten Solidarität mit beiden in ein Spannungsverhältnis gerät, das ihn menschlich schwer belastet und religiös von ihm den Einsatz seines Lebens fordert. Durch die Anwendung des Retterschemas bei der Berufung der Propheten Jeremia und Ezechiel hat dann die Überlieferung mit aller Deutlichkeit gezeigt, daß sie in diesen Gotteszeugen das Vorbild eines Retters Israels in dem von Gott beschlossenen Gericht gesehen hat. Damit war aber schließlich die Voraussetzung für die Darstellung eines idealen Retters gegeben, der kraft seiner eschatologischen Bedeutung nicht nur Israel, sondern allen Menschen das Heil Jahwes vermitteln kann.

Eigene Aufmerksamkeit verdienen in diesem Zusammenhang neben dem Traditum auch die Tradenten. In erster Linie ist hierbei an die engere Umgebung des betreffenden Propheten, etwa an einen Jüngerkreis, zu denken. Aber es muß auch darüber hinaus in Israel zu allen Zeiten einen „Rest“ gegeben haben, der das dem Mittler korrespondierende Gottesvolk verkörpert hat. Jedenfalls hat sich dieser „Rest“ in dem Bericht von Jes 53, 1—11a sowohl literarisch wie auch theologisch den ihm gebührenden Ausdruck verschafft.

III. Das Opfer des Gottesknechts

1. *Der Gottesknecht und die Opferkritik der Propheten*

Sieht man die Aussage über das Opfer des Gottesknechts (Jes 53, 10) nicht nur im Kontext des betreffenden Anschnitts, sondern auch auf dem überlieferungsgeschichtlichen Hintergrund der Ebed-Jahwe-Stücke, dann besteht eigentlich

kein Zweifel mehr, daß es sich hierbei nicht um ein Schuldopfer für den Gottesknecht selber³⁰, sondern um den als Sühnopfer verstandenen Lebenseinsatz des Mittlers im Dienst der Herrschaft Jahwes handelt³¹. In diesem Zusammenhang führt jedoch die Umschreibung eines solchen Einsatzes mit einem Terminus des Opferkults zu der Frage, wie sich denn das Opfer des Gottesknechts mit der Opferkritik der vorexilischen Propheten vereinbaren läßt. Denn diese Propheten haben im Auftrag Jahwes den Opferkult ihres Volkes — und das heißt sowohl die Opfergaben wie auch die begleitenden Gebete — als nutzlos bezeichnet und schroff zurückgewiesen³².

Bei der Beantwortung dieser Frage muß zunächst klar festgestellt werden, daß die Opferkritik der Propheten keineswegs eine grundsätzliche Ablehnung des Opferkults bedeutet, sondern lediglich ein situationsgebundener Ausdruck ihrer Gerichtsbotschaft ist³³. Denn die Annahme oder Ablehnung von Opfer und Gebet und bezeichnenderweise auch des Menschen, der sie darbringt, steht nicht für sich allein; sie muß vielmehr im Zusammenhang mit der durch die Annahme des Opfers gewährten Gemeinschaft mit Jahwe oder auch ihrer Verweigerung im Fall der Ablehnung gesehen werden. Bei der Opferkritik der Propheten geht es demnach nicht um die Frage, ob Gott Opfer will oder ablehnt, sondern ob in der Situation des Gerichts Menschen noch einen Zugang zu Gott finden können oder nicht. Durch die Ablehnung des Opferkults wollen die Propheten auf das gestörte Gottesverhältnis hinweisen, das durch keine Leistung des Menschen wieder hergestellt werden kann.

Die bei der prophetischen Opferkritik sichtbar werdende Personalisierung und Radikalisierung des Opfers, insofern nämlich die Annahme der Gott dargebrachten Gabe einerseits von der totalen Selbstidentifizierung des Opfernden mit den Forderungen Jahwes und andererseits von der gnadenhaft gewährten Heilsgemeinschaft mit Gott abhängig gemacht wird, erfährt nun in dem Opfer des Knechts eine bemerkenswerte Aufnahme und Weiterführung ihrer Anliegen. Denn auffallenderweise begegnet bei der „Qualifikation“ dieses einzigartigen Opfers die gleiche Terminologie, die in dem bei der Opferkritik vorausgesetzten Kultbescheid die Annahme oder Ablehnung eines Opfers bezeichnet: Jahwe hat Wohl-

³⁰ So G. FOHRER, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testamentes*, Berlin 1972, 27.

³¹ So E. KUTSCH, *Sein Leiden und Tod — unser Heil*, Neukirchen 1967, 32 f. Zu dem Begriff *'āšām* als Opferterminus vgl. D. KELLERMANN, *'āšām*, ThWBAT I (1973) 463—472; R. KNIERIM, *'āšām*, THAT I (1971) 251—257; K. ELLIGER, *Leviticus*, HAT 4 (1966) 53—79; R. RENDTORFF, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel*, Neukirchen 1967, 62 f. 199—234. 239—241.

³² Vgl. Am 5, 21—24; Jes 1, 10—17; Jer 6, 20.

³³ Vgl. E. WÜRTHEIN, *Kultpolemik oder Kultbescheid?* in: *Tradition und Situation* (FS A. Weiser), Göttingen 1963, 115—132; H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Gottesbild und Kultkritik vorexilischer Propheten*, Stuttgart 1972.

gefallen (*rāzāh*) an seinem Knecht (Jes 42, 1) und billigt (*hāphēz*) dessen Leiden (Jes 53, 10)³⁴. Dazu kommt eine weitere Entsprechung in der Situation. Denn die Annahme des Gottesknechts durch Jahwe vollzieht sich in demselben Horizont des umgekehrten Jahwekrieges, in dem die Opferkritik der Propheten die Ablehnung des Volkes durch Jahwe verkündet hat. Daraus ergibt sich, daß der Gottesknecht nicht nur die Voraussetzung der totalen Selbstidentifizierung mit Jahwes Heilsplan erfüllt, sondern daß er auch von diesem Heilsplan her gesehen in seiner Person die Beendigung des Gerichtszustandes direkt verkörpert.

2. Die stellvertretende Sühne

Das Mittlertum des Gottesknechts wird in zwei Aussagen umschrieben, die trotz der Verschiedenheit ihrer Subjekte — es sind bezeichnenderweise Jahwe und der Knecht — dasselbe Verb als Prädikat gebrauchen: So heißt es von Gott: „Jahwe ließ ihn treffen (*pāgaʿ*, hi.) unser aller Schuld (Jes 53, 6)“, und von dem Knecht wird gesagt: „Er trat ein (*pāgaʿ*, hi.) für die Frevler (Jes 53, 12).“ Im Hintergrund dieser zweiten Aussage steht nicht, wie man gemeint hat, ein bestimmtes Fürbittamt der Propheten³⁵, sondern die in der Rettertradition entwickelte Vorstellung von dem Totaleinsatz des prophetischen Mittlers im umgekehrten Jahwekrieg. Was aber der Knecht bei diesem Totaleinsatz aufgeladen bekommt, das ist die Sünde der anderen und die aus dieser Sünde resultierende Strafe. Gott selbst verfügt also die stellvertretende und sühnende Kraft des Opfers, das der Knecht mit der Bejahung von Leiden und Tod im Vollzug seiner Sendung auf sich nimmt. Woher aber hat der Knecht die Zuversicht für diesen Totaleinsatz seiner Person? Und warum konzentriert Gott ausgerechnet auf diesen Menschen die Schuld der Vielen?

Die Antwort kann nur lauten: Weil in dem Opfer des Gottesknechts die für das Mittlertum eines Propheten konstituierenden Aktionen Gottes und des Menschen einen in der Rettertradition unüberbietbaren Höhepunkt erreichen. Denn die stellvertretende Sühne des Gottesknechts ist, wie die Darstellung der Ebed-Jahwe-Stücke bezeugt, in erster Linie das Werk jener Heilsinitiative Jahwes, die auf die endgültige Überwindung der Unheilssituation dieser Welt gerichtet ist³⁶. Durch diese schöpferische Initiative Gottes kommt aber ein Mittlertum von bisher nicht gekannter Tragweite zustande. Der Gottesknecht wird nämlich „Nachkommenschaft sehen und lange leben, und was Jahwe gefällt, wird durch ihn

³⁴ Zu *rāzāh* vgl. Am 5, 22; Jer 6, 20; 14, 12; Hos 8, 13; Mal 1, 10; 2, 13 zu *hāphēz* vgl. Jes. 1, 11; Hos 6, 6; Mal 1, 10.

³⁵ Gegen eine solche Amtsfunktion wendet sich H. W. HERTZBERG, Sind die Propheten Fürbitter? in: Tradition und Situation (FS A. Weiser), Göttingen 1963, 63—74.

³⁶ Diesen eschatologischen Aspekt übersieht H. M. ORLINSKY, The so-called „Servant of the Lord“ and „Suffering Servant“ in Second Isaiah, in: Studies on the second Part of the Book of Isaiah, VTSuppl. 14 (1967) 3—133.

gelingen (Jes 53, 10).“ Das Stammvatermotiv³⁷ hebt hier die Tatsache hervor, daß der Gottesknecht der Repräsentant einer neuen Menschheit ist. Der Hinweis auf das lange Leben des Knechtes dagegen besagt, daß auch in Zukunft kein Verwerfungsurteil Gottes mehr diesen Neubeginn der Heilsgeschichte bedroht. Vielmehr wird das in der Person des Gottesknechtes offenbar gewordene Werk Jahwes von der Vollendung des göttlichen Heilsplanes gekrönt sein.

Auf der Grundlage dieses einmaligen heilsgeschichtlichen Engagements Jahwes kann der Gottesknecht in der Tat alle seine Vorgänger in der „Leistung“ übertreffen. Auf Grund der ihm geschenkten Erkenntnis, die sich wohl auf die endgültige Selbstmitteilung Jahwes an den Menschen bezieht³⁸, wagt er den Totalinsatz seiner Person und bewirkt dadurch eine von Gott angenommene Sühne, die für die sündige Menschheit rechtfertigende Wirkung (Jes 53, 11) hat³⁹. Das Opfer des Gottesknechtes erweist sich damit in dieser Welt als der Angelpunkt des Heils und als der Durchgang zum ewigen Leben⁴⁰.

³⁷ Vgl. dazu J. SCHARBERT, Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt, Bonn 1958, 147. 150; ders., Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient, Freiburg 1964, 193. 212. — Zur Übertragung des Stammvatermotivs auf Mose vgl. Ex 32, 10; Num 14, 12; Dtn 9, 14.

³⁸ Anknüpfungspunkt hierfür ist wohl das aus der prophetischen Verkündigung bekannte Wissen um Jahwes Wort und Werk als dem Inbegriff eines bundesgemäßen Verhaltens. Vgl. H. W. WOLFF, „Wissen um Gott“ bei Hosea als Urform von Theologie, EvTh 12 (1952/53) 533—554.

³⁹ Nach F. CRÜSEMANN, Jahwes Gerechtigkeit (*ṣedāqā/šādāq*) im Alten Testament, EvTh 36 (1976) 427—450, wird bei Deuterojesaja die Gerechtigkeit Jahwes der Ansage des kommenden Heils dienstbar gemacht; sie wird zur Chiffre der eschatologischen Befreiung und Restitution Israels. Diese Redeweise erlaubt es, zum erstenmal im Alten Testament von Rechtfertigung zu reden.

⁴⁰ Auch im Targum zu Jes 53, dessen Entstehung wohl noch in vorchristlicher Zeit anzusetzen ist, wird von allen Taten des Messias am nachdrücklichsten sein Wirken zur Sündenvergebung herausgestellt. Der Messias befreit sein Volk von der Sündenlast, indem er fürbittend vor Gott tritt, wobei allerdings der Targumist vermutlich noch nicht mit dem gewaltsamen Tod des geweisagten Knechtes rechnet. Vgl. hierzu K. KOCH, Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53 — Targum, Journal for the Study of Judaism 3 (1972) 117—148.

Der Kompromiß in der Moral

Zu seiner theologischen Bestimmung und Bewertung

Wenn im Rahmen der Moral von Kompromiß gesprochen wird, löst dieses Wort wohl bei nicht wenigen zunächst einmal negative Vorstellungen aus: Man denkt instinktiv an Schwäche und Feigheit, an Inkonsequenz und Mangel an Rückgrat, an Paktieren mit dem Bösen, an das Verschachern des Guten für das Linsengericht eines augenblicklichen Vorteils, man denkt an Prinzipienlosigkeit und Opportunismus, an Halbheit und ethischen Minimalismus, und man fürchtet um die Lauterkeit des Charakters. Das Ideal erblickt man spontan darin, daß jemand kompromißlos den Weg des Guten geht.

Hier zu einer positiveren Sicht und Einschätzung zu führen, ist das Anliegen des nun folgenden Beitrags. Es zeigt sich nämlich, daß überall dort, wo das Phänomen des Kompromisses zum Gegenstand einer genaueren Reflexion wird, die instinktive Ablehnung durch ein, wenn nicht wohlwollendes, so doch differenzierendes und um Ausgewogenheit bemühtes Urteil ersetzt wird.

Zu derartigen Reflexionen ist es freilich erst in den letzten Jahrzehnten und zudem bislang noch recht spärlich gekommen¹. In vielen einschlägigen Werken der theologischen Ethik, vor allem im katholischen Raum, sucht man das Wort „Kompromiß“ noch vergebens². Etwas früher hat die Beachtung des Problems in der reformatorischen Theologie eingesetzt³, aber noch 1955 glaubte H. Thielicke feststellen zu müssen, daß es „eine theologische Behandlung dieses ethischen Kardinalproblems bisher kaum gibt“⁴.

¹ Das Aufkommen der Diskussion dürfte vor allem mit zweierlei in Verbindung stehen: mit der immer stärkeren Ausbreitung der Demokratie (für die Kompromisse unentbehrlich sind) und mit den Erkenntnissen der Humanwissenschaften, besonders der Tiefenpsychologie, über die vielfältigen Begrenztheiten des Menschen.

² Bezeichnend ist auch das Fehlen des Wortes in bedeutenden Nachschlagewerken: DThC (1923); LThK (1934); DSAM (1953); New Catholic Encyclopedia (1967). — In anderen wird lediglich auf den mit dem Wort gemeinten juristischen Tatbestand (siehe dazu weiter unten) verwiesen: Ecarr (1950); P. PALLAZINI, *Dictionarium morale et canonicum*. Rom 1962, I, 819.

³ So bereits im letzten Jh. A. von Oettingen (1868; 1873); vgl. dazu D. WALTHER, Zur Behandlung des Kompromißproblems in der Geschichte der evangelisch-lutherischen Ethik. In: KuD 4 (1958) 83—90. Für dieses Jh. können an frühen Autoren genannt werden: F. Naumann, E. Troeltsch, R. Niebuhr, E. Brunner, D. Donhoeffer; vgl. hierzu H. A. HERTZLER, Die unbedingte Forderung. Göttingen 1968, 64—70.

⁴ Theologische Ethik. Tübingen 1955, II, 1, 65.

Man würde sich jedoch täuschen, wenn man die Frage nach der sittlichen Qualität des Kompromisses als ein völlig neues Problem sehen würde. So sehr es sich auch um eine im ethischen Bereich neue Formulierung handelt, so alt sind andererseits die mit diesem Wort angesprochenen Fragen. Es ist nicht zuletzt auch ein Ziel dieses Beitrags, die Entsprechung zu zeigen, die zwischen der heutigen Problematik und einigen bekannten Lehrstücken der traditionellen Moralthologie besteht.

Im einzelnen kommt folgendes zur Darstellung: Nach kurzen Ausführungen zur Begrifflichkeit (I) wird zunächst die Entwicklung der Kompromißdiskussion in der Gegenwart nachgezeichnet (II), danach der von der Tradition in dieser Frage gelieferte Beitrag erörtert (III). Da sich hierbei Unterschiede zwischen reformatorischer und katholischer Theologie zeigen, folgt ein Vergleich der beiden Positionen, verbunden mit Überlegungen zur Weiterentwicklung des katholischen Verständnisses (IV). Der letzte Abschnitt schließlich bringt den Versuch einer zusammenfassenden Bewertung (V).

I. Zum Begriff des Kompromisses

Wie bei vielen anderen häufig verwendeten Worten gibt es auch hier kein einheitliches Verständnis⁶. Doch kommen die verschiedenen Auffassungen fast alle darin überein, im Kompromiß den Versuch eines bestimmten Ausgleichs zu sehen. Man ist bemüht, sich widerstreitende Ziele oder Wünsche dadurch einander anzunähern, daß man bei jedem von ihnen Abstriche macht und auf die volle Verwirklichung verzichtet.

Des näheren sieht man einen solchen Ausgleich als zwischen- oder innerpersonales Geschehen und unterscheidet dementsprechend einen interpersonalen von einem intrapersonalen Kompromiß⁷. Im ersten Fall geht es um einen Ausgleich zwischen entgegengesetzten Interessen verschiedener Personen oder Gruppen, im letzteren um ein Arrangement, das der einzelne zwischen widerstrebenden Forderungen, Pflichten, Tendenzen oder Wünschen in und für sich selbst zu erreichen sucht. Während manche den interpersonalen als „eigentlichen“ Kom-

⁶ So jedoch W. A. JÖHR, *Der Kompromiß als Problem der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Staatsethik*. Tübingen 1958, 15; anders N. MONZEL, *Der Kompromiß im demokratischen Staat*. In: *Hochland* 51 (1958/59) 238 f. (Nahezu identisch mit diesem Artikel ist der Abschnitt „Der Kompromiß“ in: ders., *Katholische Soziallehre*. Köln 1967, II, 302—314.)

⁷ So N. MONZEL, ebd. 240, im Anschluß an W. A. JÖHR; vgl. auch ders., Art. „Kompromiß“ in: *StL* IV, 1203. Diese Unterscheidung wird auch von protestantischen Autoren aufgegriffen; vgl. etwa H. A. HERTZLER, a. a. O.; W. SOHN, *Der soziale Konflikt als ethisches Problem*. Gütersloh 1971, 213—221.

promiß betrachten⁷, haben andere fast ausschließlich den intrapersonalen vor Augen⁸. Für das landläufige Urteil dürfte gelten, daß man am ehesten dem zwischenpersonalen Kompromiß positive Seiten abzugewinnen vermag; der intrapersonale ist von vornherein suspekt.

Eine zweite in diesem Zusammenhang beachtenswerte Unterscheidung orientiert sich an der Dauer, für die ein Kompromiß geschlossen wird. Es gibt Übereinkünfte, die von vornherein begrenzt werden, bis zu jenem Zeitpunkt nämlich, an dem das Problem eventuell erneut aufgerollt und zugunsten einer Seite oder eines Zieles besser entschieden werden kann. Von einem solchen „vorläufigen“ Kompromiß glaubt man jenen, bei dem an keinerlei zukünftige Änderung mehr gedacht sei, als „endgültigen“ unterscheiden zu können⁹. Derartige Kompromisse kann und wird es de facto zweifellos geben, doch sei bereits hier die Frage gestellt, ob nicht jeder Kompromiß prinzipiell vorläufig sein sollte, in dem Sinne, daß er nicht eine in Zukunft mögliche bessere Lösung verhindert¹⁰.

So sehr es sich bei der hier entwickelten Begrifflichkeit um eine neuartige Erscheinung handelt, das Wort selbst hat bereits eine lange Tradition, allerdings nicht im ethischen, sondern im juristischen Bereich. Hier bedeutet *compromissum* die Übereinkunft (das „Versprechen“) mehrerer Personen, eine strittige Rechtsache dem Spruch eines selbstgewählten Schiedsrichters zu überlassen¹¹. Von diesem Wortgebrauch dürfte sich der heute übliche Begriff entwickelt haben. Das Verbindende ist der Gedanke, daß eine Einigung durch Verzicht erreicht wird. Aufgegeben wird jedoch der Rekurs auf einen außenstehenden Schlichter. Man überläßt nicht anderen die Entscheidung, sondern sucht mit eigenen Kräften eine Lösung zu finden. Damit entspricht die in der Ausweitung des Wortgebrauchs sichtbar werdende Verlagerung der allgemeinen Tendenz des heutigen Menschen, die Regelung seiner Angelegenheiten selber in die Hand zu nehmen.

Als der im eigentlichen Sinne ethisch relevante Kompromiß ist schließlich jener zu verstehen, bei dem in irgendeiner Weise ethische Probleme, Werte, Einstellungen oder Handlungen tangiert werden. Mit einem gewissen Recht kann

⁷ So N. MONZEL.

⁸ So H. THIELICKE; siehe dazu weiter unten.

⁹ Vgl. dieses Wortpaar ebenfalls bei N. MONZEL, *Der Kompromiß* 241; StL. IV, 1203.

¹⁰ Unter dieser Rücksicht ist die auch von N. MONZEL kritisierte Terminologie von J. MESSNER, der für „vorläufig“ und „endgültig“ das Wortpaar „taktisch“ und „echt“ verwendet, noch problematischer (vgl. *Das Naturrecht*. Innsbruck—Wien 1950, 521 f.); der echte Kompromiß dürfte gerade der vorläufige sein. Damit soll nicht geleugnet werden, daß es berechnende und mit Hintergedanken geschlossene Kompromisse gibt, aber das Gegenstück dazu ist nicht der endgültige, sondern der aufrichtige (bei dem auch eine bloß vorläufige Zustimmung offen bekannt werden kann).

¹¹ Es kann auch die vom Schiedsrichter getroffene Entscheidung bedeuten. Das kanonische Recht kennt überdies das Institut der *compromissarii* bei Wahlen; vgl. CIC, can. 172.

man ihn auch als *ethischen* oder *moralischen* Kompromiß bezeichnen. Das Gegenstück dazu ist nicht der unmoralische, sondern der nicht-moralische Kompromiß, wie er sich etwa in der Technik, im Geschäftsleben, in der Politik und in noch vielen anderen Gebieten findet¹².

Ein ethischer Kompromiß ist denkbar als Versuch eines Ausgleichs mit eigenen Charakterfehlern oder negativen Tendenzen in sich selbst. Er kann weiter darin bestehen, daß Ziele und (moralische) Kräfte aufeinander abgestimmt werden oder daß ein *modus vivendi* zwischen zwei Aufgaben (etwa zwischen Beruf und Familie) oder zwischen zwei Werten (etwa zwischen Freundschaft und Gerechtigkeit) angestrebt wird. Und schließlich liegt ein solcher Kompromiß dort vor, wo man sich mit dem Negativen und Bösen bei anderen abfindet: mit unrichtigem und schuldhaftem Verhalten oder mit falschen moralischen Vorstellungen.

Wieweit sind derartige Kompromisse ethisch vertretbar, wo liegt eine eventuelle Grenze, und wie sind sie insgesamt zu bewerten? Das ist die eigentliche Thematik dieses Artikels, und darüber soll nun in engem Anschluß an die von der Theologie bereits gegebenen Antworten gehandelt werden.

II. *Das Kompromißproblem in der neueren theologischen Literatur*

Die naheliegendste Erweiterung des alten Begriffs, seine Übertragung auf den zwischenmenschlichen Ausgleich ist zunächst nicht das Werk von Theologen; sie scheint vielmehr auf die Vertreter der modernen Sozialwissenschaften zurückzugehen. Bei ihrer Reflexion über die Gesetzmäßigkeiten des Zusammenlebens, vor allem über das Funktionieren einer demokratischen Gesellschaft, stießen die Soziologen fast zwangsläufig auf die Bedeutung und Notwendigkeit des freien Ausgleichs zwischen divergierenden Interessen einzelner sozialer Gruppen und begannen dafür den Ausdruck Kompromiß zu verwenden. Man weiß, daß ein solcher Kompromiß von seinem Inhalt her bedenklich sein kann, grundsätzlich wird er jedoch bejaht. Die wohl positivste Würdigung findet sich in der 1908 erschienenen Soziologie von G. Simmel; nach ihm ist der Kompromiß als Modus der Kampfbeendigung und -verhütung „eine der größten Erfindungen der Menschheit“¹³.

¹² Sicher können auch dort, z. B. bei politischen Kompromissen, moralische Fragen eine Rolle spielen; das wären dann ebenfalls Fälle des moralischen Kompromisses. Aber es gibt andererseits Kompromisse, bei denen schwerlich eine moralische Problematik empfunden wird, wie etwa bei Kompromissen über die Einteilung von Wahlkreisen oder die Zusammensetzung einer Regierung.

¹³ Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig 1908, 329.

Wie stark diese soziologische Ausprägung des Kompromißbegriffs gewesen ist, mag man daraus ersehen, daß sie in der katholischen Theologie bis heute vorherrschend geblieben ist. Wenn in ihr von Kompromiß gesprochen wird, so ist vorwiegend der zwischenmenschliche Interessenausgleich gemeint¹⁴; dem entspricht, daß Äußerungen zum Kompromiß fast ausschließlich in der Sozialethik oder bei Vertretern dieser Disziplin zu finden sind. Das bedeutet nicht von vornherein ein Ausklammern spezifisch theologischer Erwägungen. Insofern der Kompromiß im Zusammenhang mit Toleranz, Friedensbereitschaft und Nächstenliebe gesehen wird, steht der Weg zu einem tieferen Verständnis im Licht theologischer Motive durchaus offen. Es ist allerdings zuzugeben, daß dieser Weg bislang wenig beschritten wurde.

Anders steht es in dieser Hinsicht mit einer zweiten, diesmal allem Anschein nach von Theologen vorgenommenen Begriffserweiterung, bei der das Wort, zunächst allerdings nur im protestantischen Raum, auf ein die Moral selbst betreffendes Verhalten des Menschen angewandt wird¹⁵. Hier geht es um ausgesprochen theologische Fragestellungen und Diskussionen. So steht — einer alten reformatorischen Tradition zufolge — vor allem eines zur Debatte: die Tendenz des Menschen, sich zwischen den unerbittlichen Forderungen des göttlichen Gesetzes und den faktisch vorhandenen Verhältnissen hindurchzulavieren und sich ein einigermaßen leidliches Auskommen zu sichern. Man glaubt damit ein entscheidendes Moment der menschlichen Existenz überhaupt in den Blick zu bekommen und bemüht sich demgemäß um letzte theologische Antworten.

Eine für die reformatorische Theologie besonders charakteristische Auffassung findet sich bei H. Thielicke. Er ist außerdem derjenige, der sich im Rahmen einer theologischen Ethik als erster ausführlicher und ausdrücklich mit dieser Seite des Kompromißproblems befaßt hat¹⁶.

Der Kompromiß ist für ihn „so etwas wie ein Lebensgesetz“, ein Geschehen, das sich „in allen Stufen, Stadien und Gestalten“ des Lebens findet, weil dieses Leben sich immer nur „im Rahmen des Gegebenen“, d. h. niemals „rein“ und in Fülle verwirklichen kann. Darum kann auch der Mensch nicht ohne Kompromisse auskommen; selbst dem Christen ist es nicht möglich, sie zu vermeiden. Er kann

¹⁴ Der von L. BERG stammende Art. „Kompromiß“ in: LThK ³VI, 424 f. beschränkt sich völlig darauf.

¹⁵ Vgl. die in Anm. 3 angeführten Autoren.

¹⁶ A. a. O. ⁴II, 1, 56—201; allerdings finden sich in diesem Abschnitt auch längere Ausführungen zu Sachproblemen (etwa zur Wahrhaftigkeit). Für die im folgenden angeführten Vorstellungen und Zitate vgl. 56—73; 80—82; 101—103; 140—145; 190—201. Eine sorgfältige und kritische Darstellung und Beurteilung der Auffassung Thielickes findet sich bei H. J. WILTING, *Der Kompromiß als theologisches und ethisches Problem*. Düsseldorf 1975, bes. 11—46; Wilting wendet sich vor allem gegen die These Thielickes, daß der Kompromiß grundsätzlich sündhaft sei.

weder dem Anspruch der Bergpredigt genügen, noch vermag er der Qual einer Pflichtenkollision aus dem Weg zu gehen. Er ist zu Kompromissen gezwungen.

Dennoch hat gerade der Christ keine Entschuldigung dafür. Er kann sich gegenüber den Forderungen etwa des Evangeliums nicht auf die begrenzten Möglichkeiten der Welt berufen, weil es sich bei dieser Welt um eine böse und pervertierte Wirklichkeit handelt; es sind schuldhaftige Begrenzungen, die der einzelne nicht nur vorfindet, sondern deren Zustand er selber (mit) zu verantworten hat. Die für die unbedingte Forderung Gottes unzulängliche Welt ist „das Werk“ des Menschen selbst, „die Objektivierung seines eigenen Ich“. Der Kompromiß ist zwar nicht einfachhin ein persönliches Versagen des einzelnen, aber dennoch ein schuldhaftes Verhalten; er ist „Teilhabe an der überpersönlichen Schuld dieses Äons“; er ist ein „Phänomen der gefallenen Welt“. Dies gilt selbst da, wo er nicht die Abschwächung eines biblischen Anspruchs bedeutet, sondern auf Grund einer Pflichtenkollision zustande kommt; denn auch der „Widerstreit der Werte“ in einem solchen Konflikt ist „das Zeichen einer Wunde am Leibe unserer Welt“.

Der dogmatische Hintergrund dieser Aussagen ist unschwer zu erkennen: das reformatorische Verständnis von der grundsätzlichen Verdorbenheit der Welt durch die Sünde. Danach sind nicht nur die „Verhältnisse“, sondern selbst die „Ordnungen“ dieser Welt derart vom Bösen infiziert, daß allein von ihnen aus ein gerechtes Handeln nicht möglich ist.

Trotz dieser negativen Einschätzung wird der Kompromiß dem Christen nicht verwehrt; er darf durchaus in dieser Weise handeln, weil er der Vergebung Gottes sicher sein kann. Der Kompromiß entspricht zwar nicht dem „eentlichen“ Willen Gottes, nicht dem ursprünglichen Schöpfungsentwurf, doch gehört er zu jener gefallenen Welt, die Gott in seiner Geduld weiterbestehen läßt. Der Glaube, daß alles in diesem Äon das Erbarmen Gottes braucht und erhält, läßt auch den Kompromiß als Objekt der göttlichen Geduld und Barmherzigkeit verstehen. In einem gewissen Sinne kann sogar diese göttliche Haltung selbst als eine Art Kompromiß gesehen werden. Gott vernichtet nicht die von der Sünde depravierte Schöpfung, sondern „akkommodiert“ sich in Gesetz und Evangelium den vom Menschen geschaffenen ungunstigen Verhältnissen. Er tut es, um Mensch und Welt „im Rahmen der (ihnen) verbliebenen Möglichkeiten“ leben zu lassen und ihnen „den Kairos seiner . . . Heilsgeschichte zu gönnen“.

Bei einer solchen Sicht kann ein Christ Mut zu Kompromissen haben, bleibt aber davor bewahrt, sich mit ihnen zu beruhigen und abzufinden; er entrinnt der Gefahr, sie als Endgültigkeiten zu nehmen. Im Vertrauen auf Gottes „väterliche Huld“ schließt er Kompromisse, aber es bleibt ein Stachel, „eine christliche Hemmung gegenüber dem Kompromiß“. Als Forderung formuliert: Der Kompromiß muß als Wunde erlebt werden, und zwar als eine Wunde, die nicht zu heilen darf.

Thielicke ist nicht der Meinung, daß kompromißloses Handeln dem Menschen unmöglich sei. Er nennt ausdrücklich das Bekennen des Glaubens als eine Grenze für jeglichen Kompromiß¹⁷. Doch neigt er dazu, das menschliche Handeln grundsätzlich unter dieser Kategorie zu sehen.

Die gleiche Tendenz findet sich, offensichtlich wegen ihrer Nähe zur These von der prinzipiellen Unzulänglichkeit des menschlichen Handelns, noch häufig im protestantischen Raum¹⁸. Allerdings melden sich dort auch andere Stimmen. So möchte W. Trillhaas den Kompromiß auf den Ausnahmefall des Konfliktes beschränkt sehen¹⁹, wobei er primär den interpersonalen Kompromiß vor Augen hat. Dadurch sind seine Aussagen konkreter, allerdings auch wiederum weniger theologisch.

Zusammenfassend kann man sagen, daß sich zwei deutlich voneinander abhebende Kompromißverständnisse finden: Kompromiß als Problem zwischenmenschlicher Toleranz und Kompromiß als Problem des menschlichen Handelns überhaupt. Im ersten Falle wird vorwiegend mit ethisch-pragmatischen Überlegungen gearbeitet, im zweiten stellt man vor allem theologische Reflexionen an. Das erste Verständnis ist charakteristisch für die katholische Theologie, das zweite für die reformatorische.

Damit scheint die reformatorische Theologie in der gegenwärtigen Kompromißdiskussion tiefer und gründlicher anzusetzen als die katholische Seite. Auf den ersten Blick sieht es sogar so aus, als ob man dort für das fundamentalere Problem nicht einmal ein Gespür habe. Dieser Eindruck relativiert sich jedoch, sobald man statt nach dem Namen nach der Sache zu fragen beginnt. Dabei entdeckt man, daß die allem Anschein nach neue Problematik in der katholischen Theologie schon seit Jahrhunderten gesehen und angegangen wurde, freilich unter anderen Bezeichnungen und — zugegeben — auch nur ansatzhaft.

III. *Sachliche Parallelen in der traditionellen katholischen Theologie*

Die zunächst auffallendste Ähnlichkeit findet sich wohl in der Lehre von der *cooperatio in malum*²⁰. Darf man an negativen Handlungen anderer mitwirken?

¹⁷ Das Verhalten K. Gersteins, eines gläubigen Christen, der, um Hinrichtungen von Juden zu verhindern und um ihnen helfen zu können, in die SS eintrat und dabei zur Tarnung nach außen hin seinen Glauben verleugnete, wird als nicht nachahmenswert erachtet; vgl. II, 1, 140 f.

¹⁸ Zu dieser Tendenz vgl. W. SOHN, a. a. O. 213—217.

¹⁹ Diese Auffassung hat TRILLHAAS mehrmals, und zwar in folgenden Arbeiten vertreten: Zum Problem des Kompromisses. In: ZEvE 4 (1960) 355—364; Art. „Kompromiß“ in: Evangelisches Staatslexikon. Stuttgart—Berlin 1966, 1113—1116; Ethik. Berlin 1970. Ähnlich wie Trillhaas urteilen H. A. HERTZLER, a. a. O. passim, und W. SOHN, a. a. O. 213—221.

²⁰ Vgl. hierzu etwa A. VERMEERSCH, *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*. Rom 1937, II, nr. 123—128; H. NOLDIN, *Summa theologiae moralis*. Innsbruck 1959, II, nr. 116—129; P. PALLAZINI, a. a. O. I, 964—967; B. HÄRING, *Das Gesetz Christi*. München—Freiburg 1967, I, 328—330; II, 458—477.

Die Antwort darauf ist weder ein schroffes Nein noch ein eindeutiges Ja; man gesteht vielmehr ein Mittleres zu, und dies ist genau das, was man nach moderner Terminologie einen Kompromiß nennen würde. Es ist zudem ein Kompromiß, bei dem deutlich beide Aspekte der Problematik angerührt werden: das Moment des Ausgleichs mit anderen und das Moment des Ausgleichs mit der eigentlichen moralischen Forderung.

Es wird nicht konzediert, daß man für sich selber von der Forderung Abstriche machen darf — eine *cooperatio formalis* oder *directa* wird ausdrücklich abgelehnt. Aber man glaubt wahrzunehmen, daß sich das Gute nicht unter allen Umständen auch bei anderen erwirken läßt, daß es vielmehr Situationen gibt, in denen man nachgeben und einen Ausgleich suchen muß, und für diese Fälle gesteht man ein Minimum an Mitwirkung, eine sogenannte *cooperatio materialis* zu. Damit entbindet man den Menschen, die Forderungen der Moral unter Biegen oder Brechen durchzusetzen.

Man mag in dieser Haltung ein Stück Resignation sehen, doch läßt sie sich auch als Realismus und selbst als Weisheit begreifen, als Einsicht darin, daß da, wo man das Böse um jeden Preis verhindern will, nicht selten nur noch Schlimmeres passiert oder zumindest ein größerer Wert, wie etwa der Friede in einer Ehe oder Familie, verlorengeht. Denn daß derartiges nicht geschieht, ist ja die grundsätzliche Bedingung, die für die Konzession einer *cooperatio materialis* oder *indirecta* gemacht wird. Sie wird nicht schlechthin und in sich erlaubt, sondern nur insoweit eine *ratio proportionate gravis* gegeben ist.

Die gleiche Sicht und Lösung verrät sich sodann in der Lehre vom kleineren Übel²¹. Allerdings geht hier der Blick über die Handlungen der Mitwirkung hinaus; es kann auch das eigene Tun gemeint sein. Andererseits findet sich eine Verengung; es geht nur um ein Abwägen im Bereich des Negativen. Außerdem, auch das ist ein Unterschied zum Vorherigen, klingt bereits in der *Formel* die Notwendigkeit einer rechtfertigenden Bedingung an.

Die Grundauffassung, die den Ausführungen um das *minus malum* zugrunde liegt, ist jedoch dieselbe wie vorhin. Auch hier zeigt man sich davon überzeugt, daß es ohne Abstriche und Zugeständnisse nicht geht; das Unkraut muß nicht immer und um jeden Preis ausgerissen werden. Zu beachten ist, daß eine ausdrückliche Gutheißung erfolgt. Das *minus malum* wählen, und sei es selbst ein

²¹ Zur Sache vgl. R. BRUCH, Der Ausweg des kleineren Übels. In: ThpQ 111 (1963) 298—305. Zur Relevanz dieser Konzeption vgl. vor allem W. SCHÖLLGEN, Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. Düsseldorf 1953, 246—255.

moralisches Übel²², bedeutet nicht, daß man sich zwischen zwei Sünden für die kleinere entscheidet und lediglich eine geringere Schuld auf sich läßt. Man wird — nach dieser Konzeption — überhaupt nicht schuldig. Es ist ein durchaus erlaubtes und positives Tun.

Die These vom Recht des kleineren Übels, die schon sehr früh in der christlichen Tradition auftaucht und im Mittelalter sogar Eingang ins Kirchenrecht gefunden hat²³, ist in der Neuzeit in einem wachsenden Maße auch dahingehend verstanden worden, daß einem anderen gegenüber mitunter selbst das Anraten einer (weniger gravierenden) Sünde erlaubt sein kann, dann nämlich, wenn der Betreffende von sich aus zu einer schlimmeren Tat entschlossen ist²⁴.

Genereller noch wird das gesamte Problem in einem dritten traditionellen Lehrstück gesehen: in der Lehre von den Handlungen mit doppelter Wirkung²⁵. Hier wird ein Grund geboten, der für beide bisher erwähnten Konzeptionen eine Rechtfertigung zu liefern vermag. Es ist der Gedanke, daß das menschliche Handeln längst nicht immer nur *eine* Wirkung hervorbringt oder eindeutig in *eine* Richtung geht. Indem man auch solche Handlungen u. U. gelten läßt²⁶, entscheidet man sich grundsätzlich für die Möglichkeit moralischer Kompromisse. Man besteht nicht auf einer lupenreinen Realisierung des Guten, sondern findet sich damit ab, daß der Weizen in dieser Welt vielfach nicht ohne Unkraut und Spreu zu haben ist.

Dennoch kann auch hier nicht schlechthin von Resignation gesprochen werden. Die Verantwortung für das Gute wird durchaus wachgehalten. Der Kom-

²² Gewöhnlich wird in diesem Lehrstück zwischen dem *malum physicum* und dem *malum morale* unterschieden, wobei für die Wahl eines (kleineren) *malum morale* noch besondere Bedingungen genannt werden. Vor allem wird gefordert, daß es nur einem wiederum moralischen Übel, nicht aber einem größeren „physischen“ Übel vorgezogen werden darf. — Zur Mißverständlichkeit des Terminus „physisch“ in diesem Zusammenhang vgl. B. SCHÜLLER, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 1973, 41 f.

²³ Zur geschichtlichen Entwicklung des Lehrstücks vgl. R. BRUCH, Die Bevorzugung des kleineren Übels in moraltheologischer Beurteilung. In: ThGl 48 (1958) 241—257.

²⁴ Über das im Laufe der Zeit wohlwollender werdende Urteil in dieser Frage informiert E. T. HANNIGAN, Is it ever lawful to advise the lesser of two evils? In: Gr 30 (1949) 104—129; vgl. auch A. VAN KOL, Theologia moralis. Barcelona 1968, I, 59 (dort weitere Lit. zum Problem selbst).

²⁵ Zur Sache (die vielfach auch unter der Bezeichnung „*voluntarium in causa*“ abgehandelt wird) vgl. etwa H. NOLDIN, a. a. O. I, nr. 82—85; F. HÜRTH — P. M. ABELLAN, De principiis, de virtutibus et praeceptis. Rom 1948, I, nr. 378—390; J. MAUSBACH — G. ERMECKE, Katholische Moraltheologie. Münster 1959, I, 257—259; P. PALLAZINI, a. a. O. III, 781 f. — Zur Geschichte des Axioms vgl. J. T. MANGAN, An Historical Analysis of the Principle of Double Effect. In: ThSt 10 (1949) 41—61; J. GHOOS, L'acte à double effet. Étude de théologie positive. In: EThL 27 (1951) 30—52.

²⁶ Daß man in diesem Zusammenhang von „doppelter“ Wirkung spricht, will nichts über die Zahl der sachlichen Folgen einer Handlung besagen; es geht lediglich darum, daß zwei Arten von Folgen eintreten: gute und schlechte.

promiß mit den negativen Folgen darf nur stattfinden, wenn die positiven überwiegen. Daß sich hier ein weites Feld für Kasuistik und auch für kasuistische Spitzfindigkeiten eröffnet, ist nicht zu übersehen. Und hier hat dieses Lehrstück, wie auch die schon genannten, in der Vergangenheit ohne Zweifel seine großen Schwächen gehabt²⁷. Daß eine große Fülle schon fertiger Lösungen angeboten wurde, hat zudem den ethischen Impuls des einzelnen, die Suche nach dem in seiner Situation jeweils Erreichbaren weitgehend gelähmt oder gar nicht erst aufkommen lassen. Aber diese negative Wirkung ist nicht schon in der Lehre selbst enthalten. Sie drängt ganz allgemein auf die bestmögliche Verwirklichung des Guten und unterbindet keineswegs die Eigeninitiative des einzelnen. Damit bleibt hier Raum für eine heilsame Unruhe; man kann sich gedrängt fühlen, nach immer noch besseren Lösungen Ausschau zu halten, d. h. den Anteil des Guten zu steigern und den des Negativen noch weiter zurückzudrängen.

Der Umkreis der Handlungen mit doppelter Wirkung wird nicht ausdrücklich abgesteckt. Doch kommt indirekt zum Ausdruck, daß man ihn für begrenzt hält. Das verrät etwa die Vorstellung von der *intrinsic malitia* bestimmter Akte, etwa der Lüge, des Mordes oder des Ehebruchs. Bei ihnen hält man keinerlei positive Auswirkungen für möglich und klammert sie darum grundsätzlich aus dem Bereich der Kompromißmöglichkeiten nach dem Prinzip der Doppelwirkung aus. Nun kann gewiß kein Zweifel daran sein, daß es bei den gerade genannten Taten kein Entgegenkommen geben kann. Doch fragt es sich, ob das Prinzip der Doppelwirkung nicht doch auch hier eine Rolle spielt, in dem Sinne nämlich, daß es bereits zur Anwendung gekommen ist.

Nach dieser Auffassung²⁸ ist Mord deshalb schlecht, weil es ein Töten „ohne entsprechenden Grund“ ist. In Frage steht zunächst das Töten selbst, und dies ist zumindest mitunter eine Handlung mit doppelter Wirkung. Allerdings kann sie nach den Regeln des Axioms von der Doppelwirkung nur dann erlaubt sein, wenn es für die negativen Folgen eine ausreichende Entschuldigung gibt, wie etwa im Falle der Notwehr: Der Tod des anderen wird aufgewogen durch den Wert der Erhaltung des eigenen Lebens. Wo dies nicht der Fall ist, gilt das Töten als unerlaubt und wird als Mord verstanden. Mit anderen Worten: die moralische Qualifikation „Mord“ setzt bereits eine Überlegung nach dem Prinzip der Doppelwirkung voraus, nämlich die Feststellung, daß im konkreten Fall das Übel durch nichts aufgewogen wird.

Schließlich sei noch auf ein letztes, aber beachtliches Symptom für die auch früher schon vorhandene Aufgeschlossenheit gegenüber dem Kompromißproblem

²⁷ Man vgl. nur den von B. HÄRING, a. a. O. III, 226, berichteten Fall einer die bessere Lösung geradezu verhindernden Interpretation des Prinzips.

²⁸ Sie wird ausführlich entwickelt bei P. KNAUER, Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung. In: ThGl 57 (1967) 107—133; für das hier Angeführte vgl. vor allem 113 f., ferner 126 f.

hingewiesen: auf den Umstand, daß sich im Streit um die sogenannten Moralsysteme die probabilistischen Richtungen durchgesetzt haben. Man kann mit Recht vieles gegen diese Lösungen einwenden. In ihrer konkreten Gestalt haben sie manche bedenkliche Entwicklung eingeleitet. Aber sie haben, wie eben vieles, wenn nicht alles in dieser Welt, auch ihre guten Seiten²⁹. Und dazu gehört wohl auch, daß hier dem Rigorismus eine Absage erteilt wurde. Man bekennt sich generell dazu, daß nicht die am strengsten erscheinende Forderung immer schon die beste ist. Damit hat der Probabilismus sich freilich dem Verdacht ausgesetzt und sich den Zorn der Eiferer zugezogen, sicher nicht immer zu Unrecht. Indes hat er gerade dadurch die besonders für Moralisten naheliegende Gefahr vermieden, den Fortschritt der Moral in der jeweils strengsten Forderung zu sehen. Die Versuchung, sich die Güte und Größe der eigenen Auffassung dadurch bescheinigen zu lassen, daß man hart und unerbittlich fordert, ist nicht gering zu veranschlagen. Zumindest dieser Versuchung ist der Probabilismus nicht erlegen. Mag er auch vielfach etwas zu kompromißfreudig gewesen sein und den Worten etwa der Bergpredigt zu sehr den Stachel gezogen haben.

Man könnte sicher auch noch anderes als Beleg anführen³⁰, doch geht aus diesen vier Beispielen zur Genüge hervor, wie sehr der Kompromiß der Sache nach auch bisher schon in der katholischen Moralthologie zur Sprache kam³¹. Dabei geht es ausschließlich um den Kompromiß auf dem Feld der Moral. Das ist mehr, als in der ausdrücklichen Kompromißdiskussion auf katholischer Seite zur Zeit zum Ausdruck kommt. Es ist der im Grunde gleiche Problemkreis, der auch in der typisch protestantischen Auffassung im Vordergrund steht. Insofern zeigt sich zwischen beiden Richtungen eine gewisse Nähe; im einzelnen sind allerdings noch mancherlei Unterschiede zu erkennen.

IV. *Vergleich von reformatorischer und katholischer Auffassung*

Eine erste, allerdings weniger gewichtige Differenz liegt in der unterschiedlichen Auffassung vom Umfang der Kompromißhandlungen. Während in der reformatorischen Theologie die Tendenz vorherrscht, möglichst vieles als Kom-

²⁹ Darauf aufmerksam gemacht zu haben ist vor allem ein Verdienst von W. SCHÖLLGEN, a. a. O. 194—199.

³⁰ Etwa die Überlegungen zur Pflichtenkollision, die Vorstellung von einem Unterschied zwischen Gebot und Rat oder auch die Kasuistik (als Versuch, die Forderungen des moralischen Gesetzes für die konkreten Gegebenheiten lebbar zu machen), ferner faktische Kompromisse wie die Lehre vom gerechten Krieg, der *restrictio mentalis* u. a. m.

³¹ Vgl. auch die bei H. THIELICKE, a. a. O. 4II, 1, 73, geäußerte Vermutung, daß in der katholischen Moralthologie „das Kompromißproblem eine besondere Rolle spielt“. Anders Th. WILHELM, Traktat über den Kompromiß, Stuttgart 1973, 67—71, der — aus einer Überzeichnung der katholischen Position — dort eine prinzipielle Unfähigkeit zur Anerkennung von Kompromissen zu finden glaubt.

promiß zu begreifen, scheint man ihn von katholischer Seite aus auf bestimmte Fälle und Bereiche beschränken zu wollen. Dahinter steht zweifellos eine unterschiedliche Dogmatik. Es ist die These von der weitgehenden Verdorbenheit des Menschen und seines Handelns, die dem reformatorischen Theologen die Ausweitung nahelegt. Die dem Wort „Kompromiß“ nun einmal anhaftende Anrüchigkeit scheint es bestens zu empfehlen, als Generalbezeichnung für das menschliche Handeln verwendet zu werden; es bringt gewissermaßen dessen prinzipielle Brüchigkeit und Fragwürdigkeit mit zum Ausdruck.

Die reformatorische Bewertung der menschlichen Natur ist allerdings keine notwendige Voraussetzung für die Annahme, daß Kompromisse häufig und nicht nur in Ausnahmefällen vorkommen. Eine solche Vorstellung ist auch bei einer genuin katholischen Mentalität möglich³². Es bedarf lediglich der schon erwähnten Ausdehnung des Prinzips der Doppelwirkung auf den gesamten Bereich des moralischen Handelns³³.

Die grundlegende Voraussetzung hier ist die Annahme, daß jedes menschliche Tun unterschiedliche Wirkungen hat. Gewiß überwiegen in dem einen Fall die positiven Folgen derart, daß die negativen gar nicht mehr wahrgenommen werden, in dem anderen haben die negativen ein derartiges Übergewicht. Aber grundsätzlich ist immer beides da. Kein noch so böses Verhalten ist nach allen Seiten hin ein Übel, und auch die beste Tat hat noch negative³⁴ Konsequenzen, zumindest in dem Sinne, daß andere gute Wirkungen nicht realisiert werden. „Die Wahl eines Wertes bedeutet ... konkret immer den Verzicht auf andere Werte, die man als

³² Wie auch umgekehrt protestantische Theologen der Meinung sein können, Kompromisse seien eine Sache besonderer Konfliktsituationen; vgl. die oben referierte Auffassung von W. TRILLHAAS.

³³ Vgl. zum Folgenden die in Anm. 28 bereits genannte Arbeit von P. KNAUER. Überlegungen, die zu ähnlichen Resultaten kommen, finden sich auch noch bei anderen Autoren; vgl. etwa J. FUCHS, Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen. In: *Testimonium veritatis*. Hrsg. von H. Wolter. Frankfurt 1971, 211—240; K. DEMMER, Entscheidung und Kompromiß. In: *Gr 53* (1972) 323—351, und vor allem B. SCHÜLLER, Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze. In: *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 1—23; Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, ebd. 526—550; Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung, ebd. 46 (1971) 321—341; Direkte Tötung — indirekte Tötung, ebd. 47 (1972) 341—357; Die Begründung sittlicher Urteile. Düsseldorf 1973.

³⁴ Wenn im folgenden vielfach der noch mehrere Interpretationen zulassende Ausdruck „negativ“ verwendet wird, so deshalb, weil nach der hier entwickelten Vorstellung nicht von vornherein feststeht, ob es sich um moralisch Böses handelt. Das erste, das zu beachten ist, ist das „physische“ (= nicht-sittliche) Übel (Tod, Irrtum, Verlust eines Organs) oder der Ausfall an „physischen“ (= nicht-sittlichen) Werten (Hilfe, Belehrung). Ob dies im konkreten Fall auch ein moralisches Übel bedeutet, kann erst nach der Anwendung des Prinzips der Doppelwirkung gesagt werden; vgl. P. KNAUER, a. a. O. 122—125.

Preis drangeben muß³⁵.“ Selbst das Sterben für andere ist aus dieser Sicht heraus nicht etwas rundherum Gutes; denn es ist nicht möglich ohne die Vernichtung eines Lebens.

Der tiefste Grund, warum auch noch die guten Taten eines Menschen ihre Schatten haben, ist freilich nicht allein und primär darin zu suchen, daß er Sünder ist und in einer von Sünde geprägten Welt lebt. Das mag im konkreten Vollzug oft mitspielen. Doch auch unabhängig von Schuld und Sünde kann dem Menschen das Vollkommene nicht gelingen, einfach deshalb nicht, weil er ein endliches und in geschichtlicher Erstreckung existierendes Wesen ist. Er kann das Gute niemals total, sondern immer nur in begrenzten Schritten verwirklichen, und jede Teilverwirklichung bedeutet, daß anderes eben (noch) unerfüllt bleibt³⁶.

Damit aber ist grundsätzlich jedes menschliche Handeln ein Anwendungsfall für das Prinzip der Doppelwirkung und damit letztlich auch ein Kompromiß: Es stehen immer gute und negative Folgen einander gegenüber, und immer muß darum auch Negatives in Kauf genommen werden. Entscheidend ist nur, was überwiegt. Erlaubt ist ein Kompromiß, nach den Regeln des Prinzips der Doppelwirkung, nur dann, wenn die positiven Folgen das größere Gewicht besitzen. Natürlich erübrigt sich in der Praxis sehr oft ein ausdrückliches Abwägen, etwa deshalb, weil *allgemein anerkannte* Normen vorliegen oder weil das Überwiegen der Folgen nach *einer* Seite hin überdeutlich ist. Hier kann unmittelbar, ohne weitere Reflexionen gehandelt werden. Aber eine genaue Analyse ergäbe auch in solchen Fällen die Anwendung des Prinzips von der Doppelwirkung und damit das Ausbalancieren zwischen Gutem und Negativem³⁷.

Man kann sich natürlich darüber streiten, ob man diese Grundstruktur einer jeden menschlichen Handlung als Kompromiß bezeichnen soll. Es ist letztlich eine Frage der terminologischen Festlegung. Aber man wird zugeben müssen, daß zumindest Elemente dessen, was man gewöhnlich unter Kompromiß versteht, vorhanden sind: Man verzichtet, um ein Ziel zu erreichen, auf anderes; man nimmt, um Gutes zu verwirklichen, Negatives oder weniger Gutes in Kauf. Andererseits läßt sich nicht verkennen, daß diese Elemente vielfach so schwach sind, daß sie

³⁵ P. KNAUER, a. a. O. 119. Vgl. auch K. DEMMER, a. a. O. 333 f., der die Unvollkommenheit der menschlichen Handlung durch die (mit der Konkupiszenz gegebene und in einer Hemmung der eigenen freien Entscheidung sich manifestierende) Schuldverhaftung des Menschen bedingt sieht: „Es gibt aus diesem Grunde keine rein gelungene Entscheidung; es gibt nur ein *graduelles Überwiegen des Guten in ihr*.“

³⁶ Vgl. hierzu auch C. A. J. OUWERKERK, Biblisches Ethos und menschlicher Kompromiß. In: Concilium 1 (1965) 371 f.

³⁷ Von hier aus kann nunmehr apodiktisch gesagt werden, daß ein Kompromiß mit dem moralisch Bösen niemals erlaubt ist. Denn das moralisch Böse besteht nach dieser Auffassung gerade darin, daß man „*physisches*“ (= nicht-sittliches) Übel ohne hinreichenden Grund, d. h. ohne entsprechende positive Auswirkungen zuläßt. Mit anderen Worten: Das moralisch Böse ist bereits der Fall eines unerlaubten Kompromisses.

nicht ins Bewußtsein treten. Von daher scheint die Beschränkung auf besondere Fälle nicht unvernünftig. Man trifft stärker die tatsächliche Erfahrung des Menschen und verhindert vielleicht manches unnütze Problematisieren³⁸.

Dennoch hat das umfassende Verständnis zwei wesentliche Vorzüge: Zum ersten hält es das Bewußtsein von der Begrenztheit einer jeden menschlichen Tat wach und begegnet damit der Versuchung eines perfektionistischen Denkens, das den Menschen verständnislos und zu seinem Ruin überfordert. Zum andern verhindert es, daß *offensichtliche* Kompromisse als etwas völlig Singuläres und von der übrigen Moral Verschiedenes empfunden werden. Sie erscheinen vielmehr lediglich als eine bestimmte Klasse von Fällen des Normalen, bei denen genau das gleiche ansteht, was auch sonst in der Moral zu tun ist: das Gute so zu verwirklichen, wie es möglich ist, und so, daß der Anteil des Negativen möglichst gering ist. Das Besondere beim erlebten Kompromißfall ist nur, daß dieses Prinzip deutlicher gespürt und eine Lösung erst noch gesucht werden muß.

Nach diesen Ausführungen dürfte deutlich geworden sein, daß es wegen des Umfangs der Kompromißhandlungen keine Differenz zwischen katholischer und protestantischer Auffassung zu geben braucht. Auch in der katholischen Theologie sind Vorstellungen vorhanden, wonach die Handlungen des Menschen generell als Kompromisse verstanden werden können, freilich aus einem anderen Grund als in der reformatorischen Theologie: Es ist nicht die Sünde des Menschen und der Welt, die dafür verantwortlich ist, sondern deren Begrenztheit. Damit aber wird bereits ein zweiter Unterschied angesprochen.

Er betrifft die Einschätzung des Kompromisses. Für die reformatorische Theologie ist er vorwiegend eine negative Größe. Er ist unvermeidbar, aber man wird durch ihn schuldig; Kompromisse schließen gilt als sündhaftes Verhalten³⁹. Anders die katholische Sicht. Hier wird zwar nicht bestritten, daß es in diesem Zusammenhang Schuld geben kann. Es gibt Kompromisse, die nicht sein sollen und nicht sein dürfen. Es wird beileibe nicht jedes Zugeständnis abgesegnet. Aber prinzipiell sieht man im Kompromiß eine moralisch einwandfreie Möglichkeit. Er muß nur nach gewissen Regeln geschlossen werden, z. B. nach dem recht verstandenen Axiom vom *minus malum*, der *cooperatio materialis* usw. Wenn ein Kompromiß unter den dort genannten Bedingungen geschlossen wird, gilt er als eine gute Handlung.

Damit ist vielleicht die Gefahr gegeben, sich bei einem Kompromiß in Selbstzufriedenheit zu beruhigen. Eine solche Haltung ist gewiß nicht zu billigen. Der

³⁸ W. TRILLHAAS sieht die Gefahr darin, daß man bei einer Verallgemeinerung zu keinen praktischen Lösungen kommt; vgl. Zum Problem des Kompromisses 359 f. Diese Gefahr dürfte nicht bestehen, wenn man bei der Verallgemeinerung den Gedanken von der Doppelwirkung zugrunde legt.

³⁹ Vgl. diese Vorstellung außer bei H. Thielicke etwa auch bei D. WALTHER, a. a. O. 110 f.; H. VAN OYEN, Art. „Kompromiß“ in RGG III, 1745 f.

Kompromiß sollte in der Tat — da wird man der reformatorischen Theologie zustimmen müssen — als eine ständig offene Wunde erlebt werden. Aber ist dies nur möglich, wenn man ihn als sündhaftes Tun versteht? Kann nicht auch derjenige in Unruhe sein, der sich verpflichtet weiß, nach besten Kräften das Gute zu realisieren? Auch er wird sich bei einem Kompromiß nicht immer schon zufrieden geben, selbst dann nicht, wenn er sich seiner wegen nichts vorzuwerfen hat.

Damit ist auch hier, trotz des faktisch bestehenden Unterschieds, eine gewisse Nähe zur reformatorischen Auffassung denkbar und möglich, nämlich in der fragenden und kritischen Einstellung zum jeweils konkreten Kompromiß. Der katholische Christ ist keineswegs zu einer enthusiastischen Bejahung verpflichtet. Er kann ebenfalls Skepsis und Reserve an den Tag legen; nur tut er es nicht, weil er einen Kompromiß von vornherein für schlecht hält, sondern weil er ihn vielleicht als noch nicht gut genug empfindet.

Der dritte Unterschied schließlich fällt am stärksten auf; es ist die je andere Art, die Problematik zu sehen und zu behandeln. Für den protestantischen Bereich ist ein ausgesprochen theologischer Kontext charakteristisch. Der Kompromiß gilt weniger als ein moralisches Problem, dem man mit Vernunftgründen beikommen kann, sondern in erster Linie als eine theologisch-religiöse Frage. Dementsprechend überwiegen bei weitem die theologischen Reflexionen: Verweise auf die Sünde, die Vergebung, das Vertrauen und anderes mehr⁴⁰.

Demgegenüber fallen in der katholischen Theologie derartige Überlegungen fast völlig aus. Die meisten der im dritten Abschnitt genannten Lehrstücke werden lediglich als Probleme der Ethik behandelt. Nur gelegentlich findet sich in den Ausführungen zum kleineren Übel ein Hinweis auf ein entsprechendes Verhalten Gottes⁴¹.

Hier liegt zweifellos ein Mangel der katholischen Position, der freilich nicht dadurch ausgeglichen werden kann, daß der Inhalt der theologischen Reflexionen übernommen wird. Dafür ist die reformatorische Sicht wohl doch zu pessimistisch. Denn sie ist weitgehend dadurch bestimmt, daß der Kompromiß als Phänomen einer durch die Sünde des Menschen innerlich verdorbenen Welt und darum als in jedem Fall sündhaft angesehen wird. Von daher ergeben sich dann auch die weiteren theologischen Aussagen über die Ermächtigung zum Kompromiß durch das Erbarmen Gottes.

Nun ist sicher zuzugeben, daß manche Kompromisse nötig sind, weil es das Böse in der Welt gibt, etwa Streit oder Habgier oder ungerechte Zustände. Aber sind diese Kompromisse allein deshalb schon schuldhaft, weil sie diesen Anlaß

⁴⁰ Vgl. auch das Urteil von C. A. J. OUWERKERK, a. a. O. 369: „Für die reformatorische Ethik ist keine ethische, sondern nur eine theologische Lösung des Kompromisses möglich.“

⁴¹ So bereits THOMAS VON AQUIN, S. th. II-II q. 10 a. 11.

haben? Sündigt jemand, der um des Friedens willen es sich versagt, einen Mißstand anzuprangern? Das wird man gewiß nicht immer behaupten können. Außerdem kann man nicht jeden Kompromiß auf die Verdorbenheit der Welt zurückführen, vor allem dann nicht, wenn man dem menschlichen Handeln insgesamt Kompromißcharakter zuschreibt. Hier ist manches bereits durch die Endlichkeit des Menschen bedingt. Daß man das Gute nicht in seiner ganzen Fülle und Reinheit verwirklichen kann, daß die Wahl des einen Wertes das Übergehen eines anderen bedeutet, daß nicht alle Aufgaben zugleich angepackt werden können — das alles ist nicht einfach nur Symptom des sündigen Menschen, sondern Ausdruck seiner wesensmäßigen Begrenztheit.

Es so zu sehen, impliziert keineswegs den Verzicht auf theologische Aussagen. Sie sind auch in diesem Rahmen möglich. So kann die Begrenztheit als Hinweis auf die Geschöpflichkeit des Menschen genommen werden, wobei der Blick zugleich auf Gott als den Schöpfer geht, und nichts hindert, daß beides im Sinne der biblischen Offenbarung und nicht bloß als Datum einer natürlichen Theologie gesehen wird. Es kann darum weiter davon die Rede sein, daß der Mensch nicht gleich schon als Vollendeter geschaffen wurde, daß er zunächst immer nur auf dem Wege ist, daß ihm das Vollkommene erst als Verheißung vor Augen steht. Dies wiederum legt Aussagen nahe, in denen auf die christlichen Haltungen der Demut, Geduld und Hoffnung hingewiesen wird: daß man es erträgt, nicht immer schon das Perfekte zu erreichen, daß man den Prozeß des langsamen Wachsens und Reifens im Leben nicht zu überspringen und das Vollkommene nicht in einem selbstherrlichen Vorgriff zu erzwingen sucht, daß man statt dessen darauf vertraut, daß am Ende Gott die Vollendung schenken wird. Und schließlich ist hier auch Raum für den Gedanken an Gnade, Führung und Erlösung.

Es ist somit eine Fülle von Themen, durch die das theologische Defizit in der katholischen Kompromißdiskussion ausgefüllt werden kann. Außerdem könnte noch stärker als bisher auf die Analogie im Verhalten Gottes aufmerksam gemacht werden.

V. Zusammenfassung und Wertung

Abschließend sei noch eine kurze systematische Darstellung versucht. Sie stützt sich weithin auf die bisherigen Ausführungen und kann wie folgt aufgliedert werden:

1. Der Kompromiß in der Moral ist nicht von sich aus etwas Bedenkliches oder gar ein Verrat am Guten. Er ist vielmehr der Versuch, das Gute, soweit es *möglich* ist, durchzusetzen. Daß diese Möglichkeiten vielfach begrenzt sind, ist nicht die Schuld des Kompromisses, sondern der Grund seiner Existenz. Sein Ziel ist nicht die Aushöhlung des Guten, sondern dessen bestmögliche Verwirklichung.

Von daher bestimmt sich seine Qualifikation: Er ist um so besser, je geringer der Ausfall an Gutem und der Anteil des Negativen gehalten wird; er ist noch erlaubt, solange das Positive das Übel überwiegt; er verliert dort seine Legitimität, wo das Negative das größere Gewicht besitzt.

Was dabei als Wert oder Übel zu gelten hat und welches Gewicht dem einzelnen zukommt, kann nicht erschöpfend aufgezählt werden. Wohl lassen sich einige allgemeine Regeln nennen, was wann gegenüber wem den Vorzug verdient⁴². Nicht wenig ist auch bereits durch die Normen der Moral festgelegt⁴³.

2. Es spricht einiges dafür, daß unser gesamtes Handeln Kompromißcharakter hat. Auch die radikalsten Handlungen sind nur scheinbar kompromißlos. In Wirklichkeit enthalten auch sie ein Element des Verzichts: Man nimmt in Kauf, daß man nicht zugleich auch anderes haben kann, oder man klammert aus, daß auch noch anderes bedacht und beachtet werden könnte.

Der Gegensatz besteht nicht zwischen Kompromiß und radikaler Handlung, sondern zwischen dem guten (und besseren) und dem schlechten Kompromiß. Ein sogenanntes radikales Handeln kann ein guter Kompromiß sein, dann etwa, wenn das Ziel das Absehen von allem anderen bei weitem lohnt. Aber es kann auch sein, daß durch das Ausklammern anderer Rücksichten und Werte zuviel geopfert, d. h. der negativen Schale beim Abwägen ein Übergewicht gegeben wird; in diesem Falle wäre das radikale Handeln ein schlechter Kompromiß.

3. Der Kompromiß behält auch da seine Bedeutung und positive Bewertung, wo man ihn nur für bestimmte Handlungen in Frage kommen sieht. Im einzelnen sind es drei Motive, die hier angeführt werden können:

a) Der Kompromiß als Versuch, das Gute im Bereich des Möglichen zu realisieren, zeigt sich auch im begrenzten Rahmen als unvermeidlich und unersetzbar. Denn der als Gegenstück verstandene Radikalismus, der an die bedingungslose Durchsetzbarkeit des Guten glaubt, erreicht, wie man durch Erfahrung belehrt wird, nicht selten das Gegenteil von dem, was er beabsichtigt: Statt das Übel auszurotten, vermehrt er es. Das gilt nicht weniger als im zwischenmenschlichen Bereich auch für das eigene Verhalten. Es ist nicht erst eine Erkenntnis der Tiefenpsychologie, daß überzogene Ideale erhebliche Komplikationen schaffen und letzten Endes mehr verderben als helfen. Auch in der Geschichte der christlichen Spiritualität begegnen immer wieder Warnungen vor einer zu schroffen Askese,

⁴² Vgl. etwa die von N. MONZEL (Der Kompromiß 242—246; StL ⁹IV, 1204 f.) genannten Leitsätze oder auch das traditionelle Lehrstück vom *ordo caritatis* (vgl. etwa H. NOLDIN, a. a. O. II, nr. 73—80).

⁴³ Unter der Voraussetzung der These von P. Knauer kann man es so verstehen, daß diese Normen bereits das negative oder positive Ergebnis einer Prüfung sind, ob ein Kompromiß ethisch vertretbar ist.

und schon Aristoteles war der Meinung, daß die Tugend in der „rechten Mitte“ bestehe.

Nicht alles, was an negativen oder auch bloß störenden Tendenzen und Kräften im Menschen steckt, läßt sich beliebig steuern oder zurückdrängen. Es kann zwar durch Radikalkuren aus dem Bewußtsein vertrieben werden, aber es wuchert dann um so stärker an anderen Stellen und findet doch seine geheimen Auswege. Ob da nicht ein — bewußt geschlossener — Kompromiß mitunter besser ist und ein Mehr an Verantwortlichkeit zeigt?

Sicher macht ein Handeln, das als kompromißlos erscheint, meistens einen glänzenderen Eindruck als offensichtliche Kompromisse. Das oft mühsame Suchen nach einem Ausgleich ist nicht immer sehr ansehnlich und attraktiv; es vermag für gewöhnlich weniger zu begeistern als die Tat, die nur eines im Sinn zu haben scheint. Aber ist das Bedenken auch des anderen nicht oft die wichtigere Aufgabe? De facto sind derartige Kompromißlösungen vielfach lebensfähiger als Entscheidungen, die bewußt nur eines berücksichtigen.

Nicht selten bringt der Verzicht auf einseitige Positionen auch einen Zuwachs an Wirklichkeit; der Kompromiß erweist sich als „schöpferische Synthese“. Wo allzu gradlinig und konsequent gehandelt wird, kann es durchaus sein, daß Wichtiges übersehen wurde. Die Folge ist, daß hinterher unbezahlte Rechnungen präsentiert werden, die nicht mehr oder nur mühsam beglichen werden können.

b) Der Kompromiß entspricht der Situation des Menschen als eines vielfältig begrenzten Wesens. Auch wenn jemand diese Begrenzung nicht so extensiv versteht, daß auch die beste Tat noch mit Schatten verbunden ist, so wird er doch zugeben, daß weder die physischen Kräfte noch die Zeit des Menschen unendlich sind und daß allein schon von daher Kompromisse nicht zu umgehen sind. Auch der Eifrigste kann nicht vermeiden, überlegen und entscheiden zu müssen, in welchem Maß er seine Kräfte auf die einzelnen Aufgaben verteilt, wieviel an Zeit er dieser oder jener entziehen muß oder bei welcher Arbeit er eine letzte Perfektion zugunsten anderer Aufgaben zurückstellen soll. — Weiter ist zu bedenken, daß auch die moralischen Kräfte ihre Grenzen haben. Hingabefähigkeit oder Widerstandskraft können sich erschöpfen oder reichen für ein Ziel nicht aus. Hier einen Kompromiß zu suchen auf der Ebene dessen, was man leisten kann, erscheint nicht von vornherein als illegitim. Nicht jedes ist für jeden immer auch schon das richtige und entsprechende Ziel. — Begrenzt ist schließlich auch die Erkenntnis des Menschen. Bei der Ablehnung des Kompromisses geht man nicht selten davon aus, man wisse genau, was gut und böse ist. Aber steht das in jedem Fall so eindeutig fest? Ist die eigene Meinung tatsächlich immer schon die einzig richtige? Muß ich nicht einkalkulieren, daß auch andere und anderes ein gewisses Recht haben? Auch von daher erscheint der Kompromiß als eine angemessene Verhaltensweise.

c) Der Kompromiß steht nicht in einem grundsätzlichen Widerspruch zum Willen Gottes. Es ist nicht so, daß dieser Wille nur auf die radikale Handlung zielt und den Kompromiß ablehnt. Man mag vieles im Evangelium als kompromißlose Forderung empfinden und auch so nennen, völlig ausgeschlossen wird das Moment des Kompromisses dort keineswegs. Es sei etwa hingewiesen auf die Mahnungen, sich mit seinem Widersacher zu versöhnen⁴⁴, auf die faktischen Kompromisse, die Paulus vorlegt⁴⁵, oder darauf, daß im Gebot der Nächstenliebe auch die Liebe zu sich selbst genannt wird. Weiter wäre zu erwähnen das schon wiederholt angesprochene Gleichnis vom Unkraut im Weizen (Mt 13, 24—30) oder das Verhalten Jesu bei der Bitte der Syrophönizierin um die Heilung ihrer Tochter (Mt 15, 21—28). Jesus zeigt sich hier nicht als ein Mensch, „der Prinzipien hat“ und der, koste es, was es wolle, daran festhält; er gibt nach und geht selbst von dem ab, was er als seinen Sendungsauftrag empfindet — um des anderen Gutes willen, daß dem Glauben der Frau Gerechtigkeit geschieht. Und schließlich können in diesem Zusammenhang auch seine Auseinandersetzungen um den Sabbat genannt werden; ohne den Sabbat selbst abschaffen zu wollen, versucht er doch, auch anderem Recht zu verschaffen.

So wenig die Bibel und insbesondere das Evangelium als Lehrbuch vom Kompromiß verstanden werden kann — dafür haben sie ein anderes literarisches Genus⁴⁶ —, so wenig kann man aus ihnen eine generelle Verurteilung des Kompromisses herauslesen. Eine noch günstigere Bilanz ergibt sich von der Theologie her; denn hier werden Gedanken entwickelt, die, wie oben gezeigt wurde, den Kompromiß ausdrücklich zu rechtfertigen suchen.

* * *

Bei all dem soll natürlich nicht geleugnet werden, daß in der Wirklichkeit viele Kompromisse anders aussehen, als hier gemeint ist. Sie sind so, daß man sie ablehnen muß. In ihnen geht es nicht darum, den Anteil des Negativen bei der Verwirklichung des Guten möglichst gering zu halten, sondern es wird der Weg des geringsten Widerstands gewählt. Aber damit wird nicht auch das Modell des Kompromisses selbst schon hinfällig, ebensowenig wie durch eine schlechte Ehe die Institution der Ehe in Frage gestellt wird.

⁴⁴ Vgl. etwa Mt 5, 25 f. oder Lk 12, 58 f.; hier ist freilich ausdrücklich nur der interpersonale Kompromiß angesprochen.

⁴⁵ Etwa in der Frage der Ehescheidung (1 Kor 7) oder des Götzenopferfleisches (1 Kor 8; 10).

⁴⁶ Es geht vorwiegend um Paränese, d. h. um unmittelbare Aufforderung, weniger um Erläuterung und Begründung. Über den Unterschied der beiden Stile und den inhaltlichen Zusammenhang vgl. B. SCHÜLLER, Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung. In: Theologie und Philosophie 46 (1971) 330—332.

Der Kompromiß als solcher ist dem Guten verpflichtet. Er ist darum nicht von vornherein eine weniger gute Art des Handelns, etwas, zu dem man möglichst selten greifen, das man, soweit es geht, vermeiden sollte. Damit wird man weder dem Kompromiß noch dem Guten gerecht. Zu meiden ist nicht schon der Kompromiß, sondern der schlechte Kompromiß.

Man mag es für bedenklich halten, in der Moral dergestalt zugunsten des Kompromisses zu sprechen. Doch dürfte sich eine solche Stellungnahme nicht leicht umgehen lassen, wenn man ihn in der oben geschilderten Weise zu begreifen sucht. Denn dann erscheint er kaum noch als Zugeständnis, vielmehr als eine dem Menschen in besonderer Weise zukommende und ihm entsprechende Aufgabe: das Gute zu tun unter den schwierigen und oft leidvollen Bedingungen einer Welt, die noch geprägt ist vom Gesetz des Werdens und des „Stückwerks“ (1 Kor 13, 9 f.).

Im übrigen wird hier nicht die Tür zu einem ethischen Minimalismus geöffnet. Denn kein noch so guter Kompromiß bedeutet das Ende der Frage, ob nicht doch noch ein besserer möglich und mit Gottes Hilfe auch zu verwirklichen wäre.

Amt und Ordination

*Anmerkungen zu einem Konsensustext des Ökumenischen Rates der Kirchen über „Das Amt“ aus der Sicht des katholischen Kirchenrechts, erster Teil**

Das Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen von Accra 1974 „Das Amt“¹, das im Teilsonderdruck „Ein Amt“ betitelt ist², ist ein vielschichtiges Dokument. Seine einzelnen Teile sind, was Inhalt und Form anlangt, nicht von gleicher Qualität und von gleichem Gewicht. Nicht immer ist es gelungen, den Text in der rechten Weise umzuformen, ihn in der notwendigen Klarheit darzubieten und die Passagen am neuen Ort nahtlos einzuordnen. Hans Dombois hat die tiefreichenden und folgenschweren Punkte aufgezeigt, die sich auf der in den Text eingegangenen soziologischen und geschichtlichen Sicht ergeben. Er hat die daraus implizit gezogenen Folgerungen der „Aufhebung der Abgrenzung von Kirche und Nicht-Kirche“ und der „Beliebigkeit der Form der kirchlichen Amtsstrukturen“ als falsch und gefährlich dargetan³.

Die Analyse des Dokumentes unter dem Blickwinkel des katholischen Kirchenrechtlers kann sich nur als Korreferat verstehen. Sie muß sich darauf beschränken, einige weitere wunde Punkte aufzuzeigen, die aus katholischer Sicht unbedingt korrekturbedürftig sind. Wunschgemäß bleibt, soweit es möglich ist, die Frage der apostolischen Sukzession ausgeklammert, da sie einem anderen Referenten vorbehalten ist⁴.

Bevor die Aussagen über Amt (II), Ordination (III) und Anerkennung der Ämter (IV) untersucht werden, ist es notwendig, Genese und Genus des Doku-

* Vortrag am 26. Juni 1976 vor der Kirchenrechtlichen Arbeitsgemeinschaft in Heidelberg. Der zweite Teil folgt im nächsten Heft.

¹ Accra 1974. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente, herausgegeben von Geiko Müller-Fahrenholz, Korntal bei Stuttgart 1—2 1975 (= Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 27), 109—136; zitiert: Accra. — Vgl. auch Herder-Korrespondenz 28, 1974, 498.

² Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt. Konsensustexte des Ökumenischen Rates der Kirche, herausgegeben von Geiko Müller-Fahrenholz, Korntal bei Stuttgart 1975, 21—49.

³ HANS DOMBOIS, Soziologie, Geschichte und Recht in den Erklärungen von Accra. Arbeitspapier für die Tagung der Kirchenrechtlichen Arbeitsgemeinschaft in Heidelberg vom 25. bis 27. Juni 1976.

⁴ Vgl. die Studie der Internationalen Theologenkommission über die Apostolische Sukzession, dazu: Herder-Korrespondenz 28, 1974, 444—446.

menten zu skizzieren (I), um das Dokument recht würdigen zu können. Schließlich wird in einem eigenen Abschnitt (V) die These von der Vielfalt theologisch-ekkliesialer Kulturen angegangen.

I. Genese und Genus des Dokumentes

1. Das Dokument über das Amt stellt — wie die beiden vorausgehenden Texte über Taufe und Eucharistie — die gegenwärtig letzte offizielle Fassung der von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Accra 1974 erarbeiteten Ergebnisse dar. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung konnte dort ein überraschendes Ausmaß gegenseitigen Verständnisses feststellen. Sie wurde dadurch zu der Empfehlung ermutigt, das Dokument „zur Information und zur Reaktion nicht nur für Theologen, sondern für einen viel weiteren Kreis“ zu veröffentlichen. Auf Grund dieser Empfehlung hat der Zentralausschuß des ÖKR in Berlin (11.—18. August 1974) beschlossen, den Text über das Amt zusammen mit den Texten über Taufe und Eucharistie zugänglich zu machen⁵. Auf Grund der aus den Mitgliedskirchen des ÖKR eingehenden Antworten will die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung entscheiden, welche weiteren Schritte erforderlich sind; bis dahin soll die Arbeit an dem Dokument ruhen⁶.

2. Der Text über das Amt hat nach bewegtem Anfang eine Reihe von Vorstufen durchlaufen. Er ist das Ergebnis eines langen Studien- und Diskussionsprozesses⁷. Ausgelöst durch die Debatte auf der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 (12.—26. Juli)⁸, auf der das Thema „Amt“ nach langer Zeit wieder behandelt worden war, entstand als erste Stufe die Studie „Das ordinierte Amt“, welche der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen 1971 vorlag⁹.

⁵ Nachwort zum Dokument: Accra 139; vgl. LUKAS VISCHER, Vorwort: ebd. 6; ders., Bericht des Sekretariats an die Kommission 19 f. Der Analyse liegt der Text in der deutschen Fassung zugrunde, da diese im Gegensatz zu anderen Texten nicht als Übersetzung gekennzeichnet ist (vgl. z. B. Accra 41, 61, 77, 141).

⁶ Übersicht über geplante Studien: Accra 133.

⁷ Vgl. dazu GÜNTHER GASSMANN, Die Entwicklung der ökumenischen Diskussion über das Amt: Ökumenische Rundschau 22, 1973, 454—468.

⁸ Montreal 1963. Bericht der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, herausgegeben von P. C. Rodger und Lukas Vischer, Zürich 1963; zitiert: Montreal. — Vgl. dazu die Berichte: Faith and Order im Zeichen des Konzils: Herder-Korrespondenz 17, 1962/63, 541—545, 583—589.

⁹ Löwen 1971. Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, herausgegeben von Konrad Raiser, Korntal bei Stuttgart 1971 (= Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 18/19) 77—102; zitiert: Löwen.

Der in Löwen erteilte Auftrag zur Fortführung der Arbeit¹⁰ erbrachte als zweite Stufe das Ergebnis einer internationalen Konsultation in Marseille vom September 1972 mit dem Titel „Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive“¹¹. Dieses Dokument wurde in einer dritten Stufe auf Grund einer zweiten Konsultation in Genf unter Verwendung weiterer eingegangener Stellungnahmen von Studiengruppen in Genf Ende 1973 revidiert. In dieser Fassung lag es der Kommission von Accra im Juli 1974 (23. Juli bis 4. August) vor¹². Der hier zu behandelnde Text stellt als Ergebnis von Accra die vierte Stufe dar.

3. Im offiziellen Nachwort wie in dem Teilsonderdruck werden die drei Dokumente über Taufe, Eucharistie und Amt als „Konsensustexte“ bezeichnet, wobei zu beachten ist, daß alle drei Texte noch keinen formalen Konsensus darstellen¹³. Für das Dokument über das Amt trifft die Qualifikation „Konsensustext“ überdies nicht im gleichen Sinn zu wie bei den beiden anderen Dokumenten. Denn „der Text über das ordinierte Amt ist im wesentlichen ein neuer Text, das Ergebnis einer breitangelegten Studie“, wogegen die Texte über Taufe und Eucharistie der Kommission schon an der letzten Tagung vorgelegen haben, allen Kirchen zur Stellungnahme zugesandt und auf Grund der eingegangenen Antworten überarbeitet wurden¹⁴.

Der Text über das Amt steht also im Vergleich zu den beiden anderen Texten auf einer tieferen Entwicklungsstufe. „Statt einer Zusammenfassung der Übereinstimmungen, die auf ökumenischen Konferenzen erreicht wurden, ist sie (scil. die Erklärung über das Amt) eher ein Versuch, die gegenwärtige ökumenische Debatte über das Amt zusammenzufassen und daraus folgende gemeinsame

¹⁰ Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wollte die Arbeit unter Vertiefung folgender Punkte fortgeführt wissen (Löwen 224):

„a) die Verbindung zwischen dem Amt des ganzen Volkes Gottes und dem ordinierten Amt (Kapitel I); b) das Ausmaß, in dem die einzelnen Kirchen die Ämter der anderen anerkennen (Kapitel VII); c) das sakramentale Geschehen im Zusammenhang mit der Ordination (Kapitel I, 5); d) die „persönliche, existentielle Beziehung“ des Pfarrers zum Heiligen Geist (Kapitel I, 7); e) das innerliche, persönliche und geistliche Leben des Pfarrers, unter Einschluß der Fragen von Ehe und Ehelosigkeit; f) das Amt der Frau in der Kirche, mit spezieller Berücksichtigung der Ordination; g) die Konsequenzen einer möglichen Ordination für begrenzte Zeit; h) das Verhältnis zwischen Bischof, Pfarrer oder Priester und Diakon (vgl. den Bericht des Ökumenischen Rates über den Diakonat); i) die Frage nach dem Wesen der apostolischen Sukzession und ihrer Verkörperung in der Kirche.“

¹¹ Ökumenische Rundschau 22, 1973, 231—256; dazu HEINZ SCHÜTTE, Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche, Düsseldorf 1974, 390—403.

¹² Nachwort zum Dokument: Accra 139.

¹³ Nachwort zum Dokument: Accra 136; Übersicht über geplante Studien: Accra 133.

¹⁴ LUKAS VISCHER, Bericht des Sekretariats an die Kommission: Accra 19—20.

Perspektiven aufzuzeigen, die zu der Übereinstimmung führen können, die für volle gegenseitige Anerkennung der Ämter notwendig ist¹⁸.“ Mit dieser Einschränkung kann das Dokument als Konsensustext bezeichnet werden. Man sollte jedoch der Klarheit halber die Qualifizierung „Konsensustext“ nicht verwenden, sondern schlicht von einer Zusammenfassung des Standes der ökumenischen Diskussion über das Amt sprechen, in welcher zwar bereits erzielte Übereinstimmung eingefangen ist, aber auch die noch bestehenden Divergenzen skizziert sind und die Richtung angegeben ist, in welcher der ökumenische Dialog weiterzuführen ist.

II. Das Amt

Das Dokument wurde besonders in den ersten grundlegenden Teilen (I. Das ordinierte Amt und die christliche Gemeinschaft; II. Die Apostolische Sukzession) mehrmals umformuliert. Dennoch lassen gerade diese Teile die in den fundamentalen Fragen bestehenden und noch zu bewältigenden Schwierigkeiten erkennen.

1. Verständnis des ordinierten Amtes

Das ordinierte Amt ist Dienst Christi und der Kirche. Darüber besteht voller Konsens. Die Überzeugung jedoch, daß das ordinierte Amt als „Teil der Gemeinschaft“ zu verstehen ist und das Amtsverständnis daher vom Wesen der Kirche als „Gemeinschaft der Gläubigen“ ausgehen muß, wird „von fast allen Kirchen“, aber eben noch nicht allen Kirchen geteilt (Nr. 2). Bei dem Versuch, Wesen und Funktion des ordinierten Amtes im Lichte der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen zu definieren, ist infolgedessen der ekklesiologische Bezug verständlicherweise stark akzentuiert (vgl. besonders Nr. 3—10). Der christologische Bezug hingegen ist im ganzen Text durchgehalten. Er scheint jedoch im Vergleich zu der Studie von Löwen 1971 zurückgedrängt zu sein. Jedenfalls könnte deutlicher gesagt sein, daß der Dienst des ordinierten Amtes nicht nur im Dienst Christi wurzelt und von ihm her seine Autorität erhält und daher in der Weise auszuüben ist, „in der Christus selbst die Autorität Gottes der Welt offenbarte: in und durch Gemeinschaft“ (Nr. 18, vgl. Nr. 17). Es müßte vielmehr eindeutiger gesagt sein, daß das ordinierte Amt der Kirche vorgegeben ist und die den ordinierten Amtsträgern zuteilgewordene Sendung auch einen Dienst an der Gemeinschaft und damit in gewissem Sinn ein Gegenüber zur Gemeinschaft impliziert. In dieser Hinsicht ist zum Beispiel der Satz, „daß das ordinierte Amt nur in der konkreten Gemeinschaft, zu der es gehört, und durch diese autoritativ ist“ (Nr. 19) zumindest mißverständlich. Abgesehen von der damit verbundenen Partikularisierung des Amtes, wird das Amt in eine gefährliche Nähe

¹⁸ Nachwort zum Dokument: Accra 138.

zum rein Funktionalen gebracht. Daher mußte wohl im Nachsatz betont werden, daß der ordinierte Amtsträger kein „unpersönlicher Funktionär“ ist (Nr. 19). Der in der Sendung durch Christus zum bevollmächtigten Dienst gegebene personale Charakter des Amtes müßte besser herauskommen. Der Text spricht zwar in Nr. 14 von den ordinierten Amtsträgern als „Botschaftern seiner Botschaft und seines Werkes“. Diese Formel ist besser als die im Marseille-Text (II C Abs. 4) verwendete von den „Werkzeugen seiner Botschaft und seines Werkes“. Aber vom ordinierten Amtsträger als dem „Botschafter an Christi Statt“, wie es die Studie von Löwen (S. 82) unter Bezug auf 2 Kor 5, 20 formuliert hatte, ist nicht mehr die Rede. Dadurch verlieren die Aussagen über den im Namen Christi auszuübenden Dienst des ordinierten Amtes an Wert und Gewicht, zum Beispiel daß die Kirche „zum Amt im Namen Christi“ ordiniert und so „für treue Verkündigung des Evangeliums und demütigen Dienst im Namen Christi“ sorgt (Nr. 38), weil sie das ordinierte Amt entpersonalisieren. Die dadurch bedingte Abschwächung des Textes ist zu bedauern.

Der katholische Kirchenrechtler wünscht die Wiederaufnahme der Formel „an Christi Statt“, in der das ausgedrückt ist, was das Vaticanum II mit den Worten „in Christi persona agere“, „personam Christi gerere¹⁶“ oder genauer „in persona Christi Capitis agere¹⁷“ zum Ausdruck bringen wollte.

Beachtlich und zu begrüßen ist das pneumatologische Verständnis. Es ist der Geist Gottes, der im ordinierten Amt wirkt, lautet der Grundtenor der Aussagen. Problematisch wird die daraus gezogene Folgerung, es könne auch ein nichtordiniertes besonderes geistliches Amt geben (vgl. Nr. 36, 79, 106 Abs. 2; dazu unten unter III, IV 3).

2. Funktionsbestimmung des ordinierten Amtes

Bei der Funktionsbestimmung des ordinierten Amtes scheinen unterschiedliche Auffassungen — wenigstens was die Ausformulierung des Textes anlangt — nicht zur Übereinstimmung gebracht zu sein. Man muß wohl nicht so weit gehen zu sagen, zwischen der in Nr. 15 kursiv abgesetzten Definition und den Formulierungen in Nr. 14 und Nr. 16 (vgl. auch Nr. 19 und Nr. 21) bestehe ein Bruch. In der (gegenüber Marseille — II C Abs. 2 —) neueingefügten Definition der Nr. 15 soll das näher bestimmt sein, was in Nr. 14 als spezifischer Dienst des

¹⁶ Vgl. Vaticanum II, Lumen gentium Nr. 21 Abs. 2, Nr. 28 Abs. 1, Nr. 37 Abs. 1; Presbyterorum ordinis Nr. 12 Abs. 1, Nr. 13 Abs. 3; ferner Vaticanum II, Sacrosanctum Concilium Nr. 33 Abs. 2, Lumen gentium Nr. 10 Abs. 2 sowie neuestens Sacra Congregatio pro doctrina fidei, declaratio „inter insigniores“ circa quaestionem admissionis mulierum ad sacerdotium ministeriale vom 15. Oktober 1976, publiziert am 27. Januar 1977 (AAS 69, 1977, 98—116) Abschnitt V; deutsche Übersetzung: Herder-Korrespondenz 31, 1977, 151—157. — Vgl. auch Schütte (Anm. 11) 299 f.

¹⁷ Vgl. Vaticanum II, Presbyterorum ordinis Nr. 2 Abs. 2.

ordinierten Amtes bezeichnet ist: „die Gemeinschaft zu sammeln und ihr durch den Hinweis auf ihre grundlegende Abhängigkeit von Christus zu dienen.“ In Nr. 15 ist zwar die Aussage über das Sammeln aufgenommen, dagegen fehlt der Hinweis auf die fundamentale Abhängigkeit von Christus, was jedoch für eine Definition erforderlich wäre. Wenn man die in Nr. 14, 15, 16 und 21 enthaltenen Bestimmungselemente des ordinierten Amtes zusammennimmt und sie als wesentlich ansieht, kann den Aussagen über die spezifische Funktion zugestimmt werden. Denn die nach katholischer Auffassung erforderlichen Elemente sind enthalten, nämlich die Verkündigung des Wortes, die Feier der Sakramente und Auferbauung und Leitung der Gläubigen. Daß jedoch das ordinierte Amt nicht nur *ministerium verbi*, sondern auch *ministerium sacramenti*, also Dienst in Wort und Sakrament zur Auferbauung der Kirche ist, wünscht sich der katholische Kirchenrechtler präziser ausformuliert.

Die im (gegenüber dem Marseille-Text) neueingefügten Abschnitt I E über Amt und Priestertum (Nr. 20—22) enthaltenen Aussagen über den besonderen priesterlichen Dienst des ordinierten Amtes gehören wohl in einen näheren Zusammenhang zu der in Nr. 15 gegebenen Funktionsbestimmung. Es fragt sich schließlich, ob man nicht in Wiederaufnahme von Formulierungen aus den Vorstufen¹⁸ den spezifischen Dienst des ordinierten Amtes besser umschreiben könnte und sollte.

Daß eine voll befriedigende Definition der wesentlichen und spezifischen Funktion des ordinierten Amtes auch katholischerseits Schwierigkeiten bereitet, zeigt der Vorschlag zur Neufassung der ungenügenden und mißverständlichen Aussage des CIC über den Ordo.

C. 948 CIC bestimmte den Ordo wie folgt:

„Ordo ex Christi institutione clericos a laicis in Ecclesia distinguit ad fidelium regimen et cultus divini ministerium.“

Im Schema De sacramentis von 1975 der CIC-Reformkommission wird in can. 190 im Titel De Ordine folgende Definition vorgeschlagen:

„Sacramento Ordinis ex Christi institutione inter christifideles quidam, caractere perenni quo signantur, constituuntur, sacri ministri seu clerici, qui nempe eodem consecrantur et deputantur, ut in persona Christi munera adimplentes Evangelium annuntiandi, christifideles regendi et divinum cultum celebrandi, Dei Populum pascant“¹⁹.

¹⁸ Vgl. z. B. Marseille II C (S. 236); Löwen S. 82/83; Montreal S. 56. — Vgl. vor allem die Studienergebnisse der Gruppe von Dombes von 1972, Dokument II: Teilkonsens über das kirchliche Amt, in deutscher Übersetzung abgedruckt: Herder-Korrespondenz 27, 1973, 37—39, besonders I 5, S. 37.

¹⁹ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo, Schema documenti pontificii quo disciplina de sacramentis recognoscitur, Typis Polyglottis Vaticanis 1975, p. 58.

Die Deutsche Bischofskonferenz hat dazu folgenden Verbesserungsvorschlag eingereicht:

„Sacramento Ordinis ex Christi institutione inter christifideles quidam donum Spiritus Sancti accipiunt, quo caractere indelebili signantur et constituuntur sacri ministri seu clerici, qui nempe eodem consecrantur et deputantur ut variis gradibus in persona Christi munera adimplentes Evangelium annuntiandi, christifideles regendi et divinum cultum celebrandi, Dei Populum pascant.“

Ich selbst würde folgende Fassung vorziehen:

„Sacramento Ordinis ex Christi institutione inter christifideles quidam oratione Ecclesiae cum impositione manuum donum Spiritus Sancti accipiunt, quo caractere indelebili signantur et constituuntur sacri ministri seu clerici, qui nempe eodem consecrantur et deputantur ut variis gradibus in persona Christi Capitis munera adimplentes Evangelium annuntiandi, divinum cultum celebrandi et christifideles regendi, aedificationi Ecclesiae (Populo Dei) inserviant.“

3. Verhältnis des allgemeinen zum besonderen Amt

Das Verhältnis des allgemeinen Amtes zum besonderen Amt ist mit der (recht verstandenen) Definition des besonderen Amtes bestimmt. Beide sind unterschieden, aber einander zugeordnet und das besondere Amt ist nicht von der christlichen Gemeinschaft losgelöst oder isoliert (Nr. 12, 16, 21). Zwei Anfragen scheinen allerdings erforderlich:

a) Wie ist die Formel „wie jeder Christ“ in Nr. 21 zu verstehen? Hier heißt es: „Der Amtsträger, der wie jeder Christ am Priestertum Christi und des ganzen Volkes teilhat, erfüllt seinen besonderen priesterlichen Dienst in der Weise, daß...“ Ist damit die katholische Aussage negiert, daß sich das gemeinsame Priestertum der Gläubigen vom Priestertum des Dienstes dem Wesen nach und nicht bloß dem Grade nach unterscheidet²⁰? Oder ist damit nur hervorgehoben, daß zwischen dem Gläubigen und dem Ordinierten eine grundlegende Gleichheit besteht²¹, beide je auf ihre Weise und zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in allen Bereichen der sogenannten drei Ämter ausüben²², wobei das „auf seine Weise“ und das „zu seinem Teil“ des ordinierten Amtes eigens umschrieben ist, um den wesentlichen Unterschied hervorzuheben? Konsens wäre zu dem betreffenden Satz nur möglich, wenn er im zweiten Sinn gemeint ist.

b) Die zweite Anfrage gründet im Wegfall des Satzteils „zu denen auch das ordinierte Amt gehört“ im Zusammenhang der Aussage über die Gaben des

²⁰ Vgl. Vaticanum II, Lumen gentium Nr. 10 Abs. 2.

²¹ Vgl. Vaticanum II, Lumen gentium Nr. 32.

²² Vgl. Vaticanum II, Lumen gentium Nr. 31 Abs. 1.

Geistes, die Charismen. In Nr. 12 heißt es: „Zur Erfüllung dieser Aufgaben verleiht der Heilige Geist der Kirche vielfältige und einander ergänzende Gaben“, hier war im Entwurf von Marseille (II B Abs. 3) angefügt, „zu denen auch das ordinierte Amt gehört²³.“ Welche Bedeutung kommt dem Wegfall dieses Satzteils zu? Die Möglichkeit einer rein stilistischen Glättung muß von vorneherein ausgeschlossen werden; geht es in Nr. 11 und 12 doch gemäß dem Auftrag von Löwen darum, „die Verbindung zwischen dem Amt des ganzen Gottesvolkes und dem ordinierten Amt²⁴“ vertieft darzustellen. Es kann wohl auch nicht darum gehen, die dem ordinierten Amt in und durch Ordination verliehenen Gaben des Geistes zu verschweigen (oder abzusprechen); das wäre ein Widerspruch zu den Aussagen über die Geistesgaben vermittelnde Ordination (Nr. 38), das heißt die Ordination als sakramentales Zeichen.

Vermutlich sollte nur klargestellt werden, daß Amt und Charisma zwei voneinander zu unterscheidende Wirklichkeiten sind, daß also der Begriff Charisma auf die freien Gaben des Geistes unter Ausgrenzung der dem ordinierten Amt zuteil gewordenen gebundenen Gaben des Geistes eingeschränkt zu verstehen ist. Dann aber ist die Aussage der Nr. 12 insgesamt nicht stimmig, da im zuvorstehenden ersten Satz von Tätigkeiten institutioneller Art (also Amtstätigkeiten) gesprochen ist, zu deren Erfüllung die Gaben des Geistes notwendig sind. Anschließend ist wieder betont, daß alle Gaben, doch wohl auch die des Amtes, Gaben desselben Geistes sind.

Der Wegfall des Satzteils hat die mit Nr. 12 angezielte Aussage nur verunklart. Wenn man darüber hinaus Nr. 12 im Kontext der Aussagen über das (gegenüber Marseille 1972 neu eingefügte) dritte Element des Aktes der Ordination und der damit zusammenhängenden Aussagen über das nichtordinierte besondere geistliche Amt sieht (vgl. Nr. 36, 79, 106 Abs. 2), kann man gewisse Bedenken nicht unterdrücken. In Nr. 47 heißt es dazu neu im Text von Accra: (Die Ordination ist) „Ein Akt, in dem die Kirche bestätigt, daß sie in dem Ordinierten Gaben des Geistes erkennt und anerkennt.“ Es legt sich die Frage nahe, ob es Ordinationen gibt, die nur bestätigend sind²⁵.

4. Vielfalt des Amtes

Auch das Kapitel über die Vielfalt des einen Amtes (Nr. 23—26) und in seiner Folge die Aussagen über die Reform der Ämter (Nr. 70—87) werfen einige gewichtige Fragen auf.

²³ Ökumenische Rundschau 235. In Marseille war diese Aussage noch ein zweites Mal im gleichen Zusammenhang enthalten (II B Abs. 1). Vgl. Schütte (Anm. 11) 392 mit Anm. 12.

²⁴ Löwen 1971 S. 224.

²⁵ Ein Vergleich mit den entsprechenden Aussagen der Studiengruppe von Dombes läßt den Text von Dombes über das Amt (I 3, vgl. oben Anm. 18) als den besseren erkennen.

a) Bei der Feststellung, das eine ordinierte Amt komme in verschiedenen Kirchen und zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Formen und Strukturen vor, muß nach katholischem Kirchenrecht stärker zwischen den Graden oder Stufen des ordinierten Amtes und den verschiedenen rechtlichen Ausformungen differenziert werden, in denen das gestufte ordinierte Amt existent ist. Der Kanonist muß zwischen dem theologisch-dogmatischen Amtsbegriff und dem theologisch-kanonistischen Amtsbegriff unterscheiden, wenngleich diese Unterscheidung oft Anlaß zu unnötigem Mißverständnis ist. Amt im kirchenrechtlichen Sinn, das heißt Kirchenamt, ist jeder Dienst, der von der zuständigen kirchlichen Autorität jemandem unter Festlegung eines bestimmten Aufgabenkreises mit entsprechenden Amtspflichten und Amtsbefugnissen auf Dauer übertragen ist^{25a}. Für den Kanonisten ist es also kein Problem, eine Vielfalt von rechtlichen Ausformungen des einen gestuften ordinierten Amtes anzuerkennen, zum Beispiel das Pfarramt als Gemeindepfarramt oder als Personalpfarramt und die pfarrlichen Hilfsämter. Unproblematisch ist für den Kanonisten auch ein Wandel oder eine Reform dieser rechtlichen Ausformungen, die geschichtlich bedingt oder in der kulturellen Eigenart der Teilkirche begründet sind, zum Beispiel die rechtliche Einzelfestlegung der pfarrlichen Dienste, die — wenn auch nicht in den Grundfunktionen — nach Zeit und Ort variieren können, zum Beispiel „das ererbte Gemeindepfarramt“ (Nr. 79), wobei unter diesem Amt das territorial gebundene oder in geographischen Grenzen festgelegte Gemeindepfarramt verstanden ist (vgl. Nr. 7—9).

Anders verhält es sich hinsichtlich Vielfalt und Wandel und Reform mit dem sogenannten dreifachen Amt, der Trias von Episkopat, Presbyterat und Diakonat. In jeder dieser drei Stufen sind rechtliche Ausformungen und damit Wandel und Reform möglich. Andererseits müssen sich alle rechtlichen Ausformungen des ordinierten Amtes in eine Stufe dieser Trias einordnen lassen. Kann man aber von der katholischen Kirche Zustimmung zu folgender Aussage erwarten: „Unter den verschiedenen Amtsstrukturen nimmt das dreifache Amt vom Bischof, Presbyter/Priester und Diakon eine beherrschende Stellung ein. Es wäre jedoch falsch, andere Formen des Amtes, die sich in den Kirchen finden, auszuschließen.“ Eine Antwort ist erst möglich, wenn die Frage der apostolischen Sukzession und mit ihr die der bischöflichen Sukzession geklärt ist. Noch schwieriger wird das Problem der Vielfalt des Amtes, wenn ein Offenhalten für neue Formen des besonderen geistlichen Amtes gefordert wird (Nr. 33, 79), ohne daß es sich dabei um Ausformungen des ordinierten Amtes handelt (Nr. 106 Abs. 2).

b) Die Abgrenzung der Funktionen des dreifachen Amtes ist ungenügend. Die Aussage in Nr. 26 „Die episkopale wie die presbyterale Funktion der Kirche müssen als eine Teilhabe in der ‚diakonia‘ verstanden werden, das heißt als hingebungsvoller Dienst an der Gemeinschaft der Kirche und an der Welt durch die

^{25a} Vgl. c 145 CIC, Vaticanum II, Presbyterorum ordinis Nr. 20 Abs. 2.

Verkündigung und Aktualisierung des Evangeliums“, trifft auch auf Episkopat und Presbyterat nach katholischer Auffassung zu. Über die dritte, die diakonale Stufe des dreifachen Amtes ist damit aber nichts ausgesagt.

Freilich muß man zugestehen, daß auch im katholischen Bereich die Abgrenzung zwischen den episkopalen, den presbyteralen und den diakonalen Funktionen nicht einfach ist. Nach dem Vaticanum II besteht der Unterschied darin, daß allein dem Episkopat die Fülle des ordinierten Amtes zukommt, die Presbyter ihr Amt in Abhängigkeit vom Episkopat ausüben und die Diakone nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung bestellt sind²⁶.

Die Deutsche Bischofskonferenz hat in ihrer Stellungnahme zum Schema De sacramentis^{26a} folgende Umschreibung vorgeschlagen:

„Ordines sunt episcopatus, presbyteratus et diaconatus. Episcopi plenitudine sacramenti Ordinis signantur, quae nimirum summum sacerdotium et sacri ministerii summa nuncupatur. Presbyteri, quamvis pontificatus apicem non habeant et in exercenda sua potestate ab Episcopis pendant, vi sacramenti Ordinis cum Episcopis tamen sacerdotali honore coniuncti sunt. Diaconi, quibus non ad sacerdotium, sed ad ministerium manus imponuntur, gratia sacramentali roborati, in diaconia verbi et caritatis Populo Dei, in communione cum proprio Episcopo eiusque presbyterio, inserviunt.“

5. Team-Pfarramt

Starken Bedenken begegnen die Ausführungen über das Team-Pfarramt, das im Text von Marseille 1972 in einem Satz (V C letzter Absatz) nur kurz mit seinen Konsequenzen angesprochen war. Im Text von Accra Nr. 82–85 ist es ausführlich behandelt, ohne daß allerdings nach seiner theologischen Möglichkeit gefragt ist; diese Möglichkeit ist unreflektiert vorausgesetzt.

Für den katholischen Kirchenrechtler stellen sich Bedenken in doppelter Hinsicht: einmal von der Möglichkeit des kollegialen Amtes her, zum anderen im Blick auf die eine Kirche und die Vielfalt der ekklesialen Kulturen. Die These vom wünschenswerten, ja notwendigen Team-Pfarramt, „das sich aus ordinierten Amtsträgern verschiedener Kirchen zusammensetzt“, ist von der bisher vertretenen Konzeption von der Einheit der Ortskirche voll verständlich. Sie berücksichtigt aber (noch) nicht die Implikationen und Konsequenzen der neuen recht verstandenen These von der Vielfalt zu bewahrender ekklesialer Kulturen. Letztlich stellt ein derartiges Team-Pfarramt eine Verwischung der mit der These von der Vielfalt der ekklesialen Kulturen implizierten Vielfalt eigenständig geprägter Kirchen dar. Zweitens bleibt zu bedenken, daß im Team-Pfarramt der personale

²⁶ Vgl. Vaticanum II, Lumen gentium Nr. 21, 26, 28, 29.

^{26a} Siehe oben Anm. 19.

Bezug zwischen Gemeinde und ordinierten Amtsträgern insofern verdunkelt wird, als sich die Gemeinde nicht einem personalen Amtsträger, das heißt zum Beispiel der Person des Pfarrers, gegenüberstellt, sondern einem unpersönlichen Gruppen-Pfarramt, dem zwar Personen angehören und das seine Funktionen durch diese Personen ausüben muß, aber als solches den aufgetragenen Dienst nicht personal vollziehen kann.

III. Die Ordination

Der Abschnitt III „Ordination“ des Dokumentes über das Amt in sich betrachtet, veranlaßt keine grundlegende Anfrage des katholischen Kirchenrechtlers²⁷. Im Kontext der übrigen Aussagen des Dokumentes aber stellen sich fundamentale Fragen, selbst wenn man das Problem der bischöflichen Sukzession ausklammert.

Ist die Ordination die einzige Weise oder nur eine von anderen Weisen der Weitergabe des Amtes? Gibt es neben dem ordinierten Amt ein nichtordiniertes Amt mit der gleichen wesentlichen und spezifischen Funktion wie das ordinierte Amt? Gibt es also ein nichtordiniertes besonderes geistliches, das heißt ordiniertes Amt? Ist die Ordination sakramentales Zeichen, das heißt ein Zeichen, in dem unter fürbittendem Herabflehen des Geistes auf die Person des Ordinandenden die Gabe des Geistes zur Erfüllung des besonderen geistlichen Amtes zugesprochen wird? Wer ist der Ordinator? Wer kann das besondere geistliche Amt durch Ordination weitergeben? Auf diese Fragen erhält der katholische Kirchenrechtler keine befriedigende Antwort.

Der im Text von Marseille 1972 (III B vorletzter Absatz) enthaltene Satz „Die geordnete Weitergabe des apostolischen Amtes durch die Ordination wird in der Regel als eines der Mittel betrachtet, durch die die Kirche von Generationen zu Generationen im apostolischen Glauben bewahrt wird²⁸“ lautet im Text von Accra 1974: „Die geordnete Weitergabe des Amtes ist daher ein sichtbares Zeichen der Kontinuität der ganzen Kirche wie auch der wirksamen Teilhabe des Amtes an ihr und seines Beitrages zu ihr“ (Nr. 29). Anschließend heißt es: „Wo diese geordnete Weitergabe fehlt, muß sich eine Kirche fragen, ob ihre Apostolizität in ihrer Fülle bewahrt werden kann“ (Nr. 29), wogegen der Text von Marseille angefügt hatte: „Wo dieses Amt nicht vorhanden ist, muß sich eine Gemeinschaft fragen, ob ihre Apostolizität bewahrt werden kann“ (III B letzter Absatz)²⁹.

²⁷ Auf die Frage der Ordination von Frauen (Nr. 64–69) soll hier nicht eingegangen werden; zu dieser Frage siehe jetzt die oben Anm. 16 genannte Erklärung der Glaubenskongregation.

²⁸ Ökumenische Rundschau 239; vgl. Montreal 55, 57 f.

²⁹ Ökumenische Rundschau 239.

Durch die Neufassung des Textes von Accra ist zum Ausdruck gebracht, daß das besondere geistliche Amt auch im Regelfall ohne Ordination weitergegeben werden kann und weitergegeben wird. Nach dem Marseille-Text war Ordination nur ein Weg, wenn auch der regelmäßige Weg einer geordneten Weitergabe, neben dem es noch andere Wege gibt. Nach dem Accra-Text gibt es neben geordneter Weitergabe, die nicht näher bestimmt wird und nicht als Regelfall erklärt ist, auch eine nicht geordnete Weitergabe, wenngleich mit dieser die Fülle der Apostolizität nur schwer bewahrt werden kann. Dem Text läßt sich nicht einmal entnehmen, daß unter geordneter Weitergabe des Amtes (nur) die Ordination verstanden sein soll.

Nach Nr. 36 gibt es ein nichtordiniertes besonderes Amt, das vom Heiligen Geist unmittelbar ohne Ordination zu dem Zweck verliehen ist, die wesentliche und spezifische Funktion des ordinierten Amtes wahrzunehmen. Das aber bedeutet nichts anderes als die Möglichkeit und die Wirklichkeit eines nichtordinierten Amtes und damit die Unnötigkeit des ordinierten Amtes. Freilich soll dieses Amt nicht nur akzeptiert, das heißt angenommen werden, sondern einer nachträglichen offiziellen Anerkennung bedürfen. Diese Anerkennung kann, muß aber nicht durch Ordination erfolgen. Wenn dem so ist, dann ist entgegen Nr. 44 und Nr. 46 die Ordination eben nicht mehr „zur gleichen Zeit“ und in jedem Fall sakramentales Zeichen der Gabe des Geistes, sondern ein reiner Bestätigungsakt der Kirche, daß sie die bereits ohne Ordination gegebenen Gaben, das heißt das ohne Ordination übertragene besondere geistliche Amt erkennt und anerkennt, wie es in Nr. 47 Satz 1 und Nr. 44 mit den dort gegenüber Marseille neueingefügten Formulierungen gesagt ist.

Unter Ordination ist also nicht in jedem Fall ein sakramentales Zeichen zu verstehen, das heißt „ein im Glauben vollzogenes Zeichen, daß die bezeichnete geistliche Beziehung gegenwärtig ist in, mit und durch die gesprochenen Worte, vollzogenen Handlungen und benutzten kirchlichen Formen“ (Nr. 46 und Nr. 39). Ordination ist in manchen Fällen kein derartiges Zeichen, sondern nur menschliches Anerkenntnis von unmittelbar Geistgewirktem.

Schließlich stellt sich die Frage nach dem Ordinator. Wer ordiniert, wer kann ordinieren? Gewiß, die Kirche als ganze ist es, die ordiniert, wie es oft formuliert ist. Letztlich ist der auferstandene Herr der wahre Ordinator (Nr. 38). Aber er wie die Kirche muß ja durch Menschen handeln. Ist Voraussetzung der Weitergabe des Amtes immer Weitergabe durch einen ordinierten Amtsträger? Oder genügt eine auf eine andere Weise geschehene Beauftragung zur Weitergabe? Können also Nichtordinierte ordinieren? In Nr. 49 scheint diese Möglichkeit angenommen zu sein, wenn es heißt: „Selbst wenn man glaubt, daß der Vollzug der Ordination einem besonderen Stand in der Kirche vorbehalten ist ...“; auch Nr. 106 Satz 2 geht in diese Richtung. Nach katholischer Auffassung ist die Weitergabe des Amtes nur durch Ordinierte möglich, wobei die Frage, ob bischöfliche oder presbyterale Ordination genügt, weiterer Klärung bedarf.

Glaubensbekenntnisse

Bibeltheologische Thesen und kirchliche Gegenwart

Der oft zitierte „Bibelfrühling“ der sechziger Jahre in der katholischen Kirche ist vorbei. Dies betrifft sowohl die Religionspädagogik¹ wie den Einfluß der Bibeltheologie zum Beispiel auf die systematische Theologie und die kirchenamtliche Theologie (besonders festzustellen im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils). Das Ende des „Bibelfrühlings“ ist auch abzulesen an den Programmen der Verlage und so weiter. Dieser Tatbestand ist in den vergangenen Jahren so oft festgestellt und belegt worden, daß hier nur auf ihn hingewiesen werden muß. Nicht ganz so unumstritten ist die Beantwortung der Frage, worin denn die Ernüchterung begründet ist. Hier wird man keine einfache Antwort erwarten dürfen, sondern man wird einen Komplex möglicher Motive nennen müssen, dessen genaue Aufarbeitung noch aussteht. Als Motive zu nennen wären in jedem Fall: 1. Eine zu hohe Erwartungshaltung an die biblische Theologie, die wohl notwendigerweise Frustrationen erleben mußte. 2. Das Empfinden der Fremdheit und darum vielleicht eines Unbehagens vor dem zugegebenermaßen „alten“ Buch der Bibel. 3. Diese „problematisierte“ Einstellung zur Bibel und zur Fremdheit der Bibel wiederum ist begründet in der Situation der Bibelwissenschaft, die mit ihrem Ansatz der historisch-kritischen Methoden bei der Textauslegung den Text auf Distanz hält (dadurch eine unendliche Fülle positiver theologischer Einsichten vermitteln konnte), gleichzeitig besteht aber das hermeneutische Problem, daß der heutige Hörer und Leser sich ja den Text zu eigen machen muß. Dieses Problem wurde in Ansätzen zwar angegangen, aber noch nicht gelöst. Dies macht „die Krise der Exegese“ und des Exegeten aus, „daß er zwar über eine Menge von Methoden verfügt, die es ihm ermöglichen herauszuarbeiten, was der Text einst sagen wollte, daß ihm aber kaum eine brauchbare und allgemein akzeptierte Methode zu Gebote steht, die ihn in den Stand setzte zu eruieren, was der Text heute noch sagt“².

¹ Zuletzt dazu H. FRANKEMÖLLE, Der Bibelunterricht heute. Anmerkungen aus wissenschaftlich-exegetischer Sicht, in: 300 aktuell. Mitteilungen der Hauptabteilung Schule und Erziehung im Bischöflichen Generalvikariat Münster, Nr. 20, 1976, 1—4 (mit einem Überblick zur Literatur und zu verschiedenen methodischen Ansätzen zur Überwindung des Dilemmas „biblischer Religionsunterricht — problemorientierter Unterricht“).

² J. GNILKA, Methodik und Hermeneutik. Gedanken zur Situation der Exegese, in: ders. (Hrsg.), Neues Testament und Kirche. Festschrift für R. Schnackenburg, Freiburg 1974, 458—475, ebd. 459 (mit weiterer Literatur); vgl. vor allem auch den bis heute nicht überholten dogmatischen Beitrag von K. LEHMANN, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese, in: J. SCHREINER (Hrsg.), Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg 1971, 40—80.

Als Ausweg aus dieser Krise empfiehlt sich nicht die Preisgabe der modernen exegetischen Methoden (die außerdem von offiziellen, lehramtlichen Dokumenten dem Exegeten empfohlen werden³) — dies wäre eine Rückkehr zu einem vor-kritischen Bibelverständnis —, ein Weg zur Lösung ist nur dort zu finden, wo grundsätzlich das Verhältnis von historisch-kritischer Exegese als theologische Exegese und z. B. Dogmatik, Moral, von Schrift und Tradition, von Schrift und Lehramt, von systematischer Theologie und Lehramt usw. geklärt wird. Eine befriedigende Lösung des Bezugs dieser Größen zueinander ist weder der wissenschaftlichen Theologie noch den kirchenamtlichen Dokumenten bisher gelungen. „In der nachkonziliaren Theologie will man in der Tat jeweils auf die Schrift zurückgehen und von ihr her die Aussagen der Tradition und des Lehramts neu durchdenken, auch kritisch überprüfen, so daß nicht etwa nur die Tradition als hermeneutischer Wegweiser für die Schrift, sondern auch umgekehrt die Schrift als hermeneutischer Ansatz für die Interpretation späterer Traditions- und Lehraussagen angesehen und benutzt wird. Damit ist eine neue hermeneutische Perspektive für das Verhältnis von Schrift, Tradition und Lehramt geöffnet und ein neues Fragen eingeleitet, das allerdings die theologische Arbeit nicht leichter macht. Hier scheint ein Knotenpunkt zu sein, der die katholische Theologie vor noch ungelöste Probleme stellt und in manche Aporien hinein-
führt⁴.“

Wie soll sich ein katholischer Exeget angesichts dieser dogmatischen und kirchlichen Problematik — die bewußt so ausführlich und klar den folgenden Ausführungen als Einleitung vorangestellt wurden — verhalten? Soll er sich nur als Text- und Religionswissenschaftler, als Ausleger alter historischer Texte verstehen? Soll er sich mit dem faktischen Nebeneinander von Exegese und Dogmatik, von Exegese und kirchlichem Glauben heute, Exegese und Lehramt abfinden? Dies würde zugleich eine Zementierung der „Krise der Exegese“ bedeuten. Gleichwie in zum Teil erfreulicher Weise die systematische Theologie biblische Theologie in den vergangenen Jahren aufgegriffen und integriert hat, wäre es Aufgabe der *Exegeten als Theologen*, ihren speziellen Beitrag für die Theologie und für die kirchenamtliche Verkündigung zu leisten. „Darum ist die Meinung . . ., daß der Exeget ‚vielleicht‘ auch einen Beitrag zur Hermeneutik leisten könne,

³ Vgl. die Bibelenzyklika *Divino afflante Spiritu* (1943); die Instruktion der Bibelkommission „Über die Wahrheit der Evangelien“ (1964); die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung des Vatikanum II (1965).

⁴ R. SCHNACKENBURG, in: *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten 4*, Einsiedeln 1972, 60. Zum entscheidenden Vorrang der Schrift über Theologie und Lehramt vgl. Vatikanum II, Über die göttliche Offenbarung, Art. 10 („Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm . . .“) und Art. 21, auch wenn nach Art. 9 die „Überlieferung . . .“ „demselben göttlichen Quell“ entspringt; zu diesen Schwierigkeiten vgl. den klaren Kommentar von J. RATZINGER, in: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil II*, Freiburg 1967, 523—528, 571—573.

zurückzuweisen, wenn dies auch erst ‚nach oder außerhalb einer gründlichen Methodenreflexion in der Literaturwissenschaft‘ geschehen kann. Wer denn als der Exeget soll diese hermeneutische Reflexion vollziehen?“

Die theologische Funktion des Neuen Testaments vor allen nachneutestamentlichen Traditionen, ebenso aber das hermeneutische Problem der Aktualität des Neuen Testaments heute stellt den Exegeten als Theologen grundsätzlich mitten hinein in die unabgeschlossene Diskussion der Verhältnisbestimmung der oben genannten Größen: Neues Testament — systematische Theologie — Glaube des Kirchenvolkes — Kirchliches Lehramt. Primärer wissenschaftlicher Gesprächspartner für den Exegeten als Theologen ist in der Regel neben der Moraltheologie die Dogmatik, im weiteren Sinn erst die anderen Größen⁶. Dieses Gespräch zwischen Exegese und systematischer Theologie wurde in den vergangenen Jahren oft genug problematisiert⁷, allerdings nur in ersten Entwürfen konkretisiert⁸.

Bei dem in der Überschrift genannten Thema Glaubensbekenntnisse — heute unter anderem von Dogmatikern und Religionspädagogen unter dem mißverständlichen Begriff „Kurzformeln“ des Glaubens behandelt — läßt sich diese interdisziplinäre Zusammenarbeit bislang noch wenig feststellen⁹. Dies war die Situation und zugleich Motivation für die kleine bibeltheologische Studie des Verfassers: „Glaubensbekenntnisse — Zur neutestamentlichen Begründung unseres Credos¹⁰.“ Entgegen den bis dahin bekannten Versuchen von neueren „Kurzformeln“, die fast ohne Ausnahme bei der gegenwärtigen Glaubenssituation ansetzten, versuchte der Verfasser zum einen die Geschichte der „Kurzformeln“ im Neuen Testament nachzuzeichnen, zum anderen — dies war das primäre Anlie-

⁵ GNILKA, a. a. O. 471.

⁶ Vgl. dazu H. FRANKEMÖLLE, Bibelwissenschaft und kirchlicher Glaube. Anmerkungen zu ihrem Verhältnis, in: Sein und Sendung, 9 (1977) 50—53.

⁷ In der Regel als Problem von Exegese und Dogmatik; vgl. etwa H. VORGRIMMER (Hrsg.), Exegese und Dogmatik, Mainz 1962; H. SCHLIER, Biblische und dogmatische Theologie, in: ders., Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg 1964, 24—34; H. PETRI, Exegese und Dogmatik in der Sicht der katholischen Theologie, München 1966; W. KASPER, Die Methoden der Dogmatik, München 1967; B. CASPER — K. HEMMERLE — P. HÜNERMANN, Theologie als Wissenschaft, Freiburg 1970.

⁸ Aus neuerer Zeit zu nennen sind etwa K. RAHNER — W. THÜSING, Christologie — systematisch und exegetisch, Freiburg 1972; P. HOFFMANN — V. EID, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral, Freiburg 1975; G. GRESHAKE — G. LOHFINK, Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit, Freiburg 1975.

⁹ Vgl. jetzt die maschinenschriftliche Habilitationsarbeit von L. KARRER, Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik der Kurzformeln des Glaubens — ihre Verwendung im Religionsunterricht, Münster 1976, vor allem das zweite Kapitel „Geschichtlicher Rückblick als Orientierung am Ursprung“ (45—86) sowie das dritte zum Thema „Theologische Begründung für Kurzformeln des Glaubens“ (87—121).

¹⁰ Patmos-Paperbacks, Düsseldorf 1974.

gen — Prinzipien, Leitmodelle und Strukturen herauszuarbeiten¹¹, die sich innerhalb der neutestamentlichen Geschichte finden lassen. Die dogmatische und lehramtliche These von der Normativität stellt sich dadurch nicht nur als thematisches, sondern auch als methodisches Problem. Zum thematischen Aspekt hat dies W. Thüsing kürzlich zu Recht betont: „Bei dem Versuch, pastoraltheologisch brauchbare Neuinterpretationen zu finden, stellt sich die Frage nach möglichen, neuen ‚Kurzformeln‘ des Glaubens, in denen solche Neuinterpretationen sich kristallisieren können und ganzheitlich zu erfassen sind. K. Rahner hat die Wichtigkeit solcher Kurzformeln erkannt und von seiner theologischen Konzeption her aus Vorschläge gemacht. Jedoch bieten meines Erachtens auch manche neutestamentliche Texte gute, vielleicht relativ bessere Voraussetzungen dafür als die klassische Christologie und Trinitätslehre, die infolge ihrer Abstraktheit leicht zu ebenfalls abstrakten ‚Kurzformeln‘ führen. Mindestens bieten diese neutestamentlichen Formulierungen die Möglichkeit, die Akzente hier und da adäquater zu setzen. Um solche Funktionen erfüllen zu können, müßten sie freilich in einer heute verstehbaren Weise ‚übersetzt‘ werden¹².“ Damit ist hier die Forderung impliziert, bestimmte christologische „Sachstrukturen“¹³, die in allen Neuinterpretationen des Neuen Testaments durchgehalten werden, als kritisches Korrektiv zu heutigen, primär der systematischen Theologie verpflichteten „Kurzformeln“ anzulegen.

An diesem Punkt bleibt nicht nur das bibeltheologische Desiderat bestehen, solche Prinzipien, Strukturen, Kriterien und so weiter noch klarer herauszustellen, auch für die systematische (und im weiteren Sinn auch für die kirchenlehramtliche) Theologie bleibt die unerledigte Aufgabe, solche Kriterien und so weiter heute als normierend zu akzeptieren und sachlich entsprechend zu füllen. Darum kann es im folgenden (wie im Bändchen „Glaubensbekenntnisse“) nur darum gehen, derartige primär formale Kriterien und Prinzipien, die sich aus der neutestamentlichen Glaubensgeschichte ergeben, zu erheben, sie dann aber — entsprechend dem gestellten Thema — mit der gewachsenen kirchlichen Glaubenstradition und mit Fragestellungen aus der heutigen kirchlichen Situation zu ergänzen. Da der Verfasser beim biblischen Teil auf seine Publikation zurückgreifen kann, werden die dort genannten, auch in der modernen katholischen Dogmatik und lehramtlichen Theologie (vgl. dazu unten 1.3.4) anerkannten Prinzipien nur stichwortartig genannt, wogegen die Konkretisierung dieser biblischen Prinzipien etwas ausführlicher entfaltet werden müssen. Im letzten Teil des Aufsatzes werden dann wiederum stichwortartig einige Hinweise aus exegetischer Sicht zur anders

¹¹ Vgl. das Vorwort a. a. O. 7.

¹² In K. RAHNER — W. THÜSING, 302 als abschließender Ausblick auf K. Rahners Neuansätze einer orthodoxen Christologie (59—69); als neutestamentliche Beispiele wird ebd. aber nicht auf formelhaftes Gut des NT hingewiesen.

¹³ Zum Begriff THÜSING, a. a. O. 183 f.; der Begriff „Sachstrukturen“ bedürfte der linguistischen Konkretisierung.

gelagerten gegenwärtigen Problematik der „Kurzformeln“ gegeben, damit deutlich wird, daß die im Neuen Testament festgestellten Elemente auf Grund der weiteren Glaubens- und Dogmengeschichte in der Gegenwart neu konkretisiert werden müssen, will man heute sachgerecht neue „Kurzformeln“ schaffen.

1. Biblische Prinzipien

1.1 Möglichkeiten und Grenzen eines exegetischen Beitrages

„Bibelwissenschaftliche Untersuchungen“ zu christologischen Formeln und Liedern des Urchristentums „und moderne Formulierungsversuche des Credo“ in den sogenannten Kurzformeln „stehen meist unverbindlich nebeneinander. Dies läßt sich zum Teil sachlich begründen¹⁴, da es nicht darum gehen kann, Fragestellungen des ersten Jahrhunderts inhaltlich ins zwanzigste zu übertragen. Woran es aber fehlt, ist die Herausstellung und Beachtung von Prinzipien und Leitmodellen, die sich in der Geschichte des Neuen Testaments als unverkennbares Kriterium christlichen Glaubens erweisen (7)¹⁵. Begründet lassen sich solche Prinzipien und so weiter nur erheben, wenn man auf der Basis fachexegetischer Ergebnisse¹⁶ literarische und theologische „Informationen zur Geschichte des Bekenntnisses in den Urgemeinden“ bietet (8), nur so kann man „Konsequenzen aus dieser Geschichte für heutige Neuformulierungen aufzeigen“ (8). Gesprächspartner eines solchen anspruchsvollen Versuches sind sinnvollerweise nicht interessierte Laien, sondern „die wissenschaftlichen Kollegen“ der Exegese wie auch die „Praktiker“, daß heißt die Vertreter der praktischen Theologie, aber auch „Religionslehrer aller Schultypen“ (8), die während ihrer Studien in ähn-

¹⁴ Vor allem auf Grund der historisch-kritischen Methoden der heutigen Exegese und der damit verbundenen Intention der Auslegung herauszuarbeiten, was die einzelnen Texte im NT den Hörern/Lesern damals sagen wollten. Die Frage nach der theologischen Einheit der Schrift und ihrer Relevanz für die gegenwärtige kirchliche Wirklichkeit wird zwar seit langem gestellt, eine allseits befriedigende Lösung wurde aber noch nicht gefunden.

¹⁵ Die laufenden Zahlen in Klammern verweisen auf die entsprechenden Seiten bei H. FRANKEMÖLLE, Glaubensbekenntnisse.

¹⁶ Vgl. dazu im Literaturverzeichnis a. a. O. 139–144 die Nummern 1 (Balz), 4 (Beinert), 6 (Blank), 13 (Brunner — Friedrich — Lehmann — Ratzinger), 15 (Conzelmann), 16. 17 (Cullmann), 23 (Ernst), 24 (Feine), 26 (Frank — Kilian — Knoch — Lattke — Rahner), 31. 32 (Gnilka), 34 (Hahn), 37 (Hoffmann), 44 (Kelly), 48 (Köster), 49 (Kramer), 54 (Lehmann), 61 (Lohfink), 62 (Marxsen), 65 (Neufeld), 75 (Rese), 78 (Schlier — Mussner u. a.), 79. 80 (Schnackenburg), 81 (Schnackenburg — Schierse), 82 (Schneider), 85 (Schreiner), 89. 90 (Schweizer), 100 (Thüsing), 105 (Vögtle), 106 (Wengst), 108 (Zenger).

licher Weise am Gespräch zwischen den wissenschaftlichen Disziplinen teilnehmen, wie sie es in ihrem Tätigkeitsfeld an Hand von Büchern tun.

Nicht nur die Zielgruppe der Leser, nicht nur die Intention des Autors, auch das zu behandelnde wissenschaftliche Thema steckt dem genannten Buch seine Grenzen: „Die Thematik hat mit der Ausrichtung auf das formelhafte Gut im Neuen Testament und dessen Geschichte in der Urkirche einen festen, für manchen Leser vielleicht zu engen Rahmen, da wichtige Artikel des späteren und heutigen Credos somit nicht zur Sprache kommen“ (8). Zur Sprache kommen soll — dies aber ausdrücklich und exklusiv — nur der neutestamentliche Sachverhalt — thematisch (in einem möglichst soliden Überblick zum Forschungsstand, ebd. 12—104) und methodisch (in der Formulierung von Thesen, die die im Vorwort angezielten Prinzipien, Strukturen und so weiter wiedergeben sollen, ebd. 106—126). Zur literarischen Gattung von Thesen („Thesepapiere“ gehören zum heutigen Alltag der Theologiestudenten in Vorlesungen und Seminaren) werden für Leser, die mit dieser Methode nicht vertraut sind, unter anderem einleitend (105) folgende Hinweise gegeben: „Sie (die folgenden Thesen) umschreiben allerdings keineswegs den ganzen Problemkomplex, sondern geben nur einige Stichworte an, die zum Weiterdenken und zu neuen Versuchen anregen sollen. ‚Stichworte‘ sollen dabei keine Wunden schlagen, wohl aber leichte Stiche versetzen und anstacheln. Neben diesem dem Bibelwissenschaftler nicht unbekannten Umgang mit einer literarischen Gattung gibt der Begriff ‚Stichworte‘ in der deutschen Sprache zugleich auch einen gewissen Grad der Vorläufigkeit und des Tastens an. Sowohl die Assoziation mit Polemik als auch die mit Unvollkommenheit mag der Leser in den folgenden Ausführungen finden.“ Von der Sprachform her dürfen und müssen Thesen also nicht nur „ungeschützt“, zum Teil scharf und polemisch formuliert sein, sie dürfen auch bedenkenswerte Aspekte auslassen. (Was die Auslassungen betrifft, so teilen sie dieses Schicksal mit den bis heute anerkannten Glaubensbekenntnissen der Gemeinde von Rom, der Konzilien von Cäsarea, Nizäa und Konstantinopel sowie dem sogenannten „Apostolischen Glaubensbekenntnis“; zu den Texten a. a. O. 102 f.; zu wichtigen Auslassungen ebd. 104: das Alte Testament als Heilige Schrift, Jesu Verkündigung und Praxis, der Glaube an das weitere geschichtliche Handeln Gottes, Sakramente, kirchliche Ämter und Ordnungen wie Bischofs- und Papstamt, Erbsünde, Rechtfertigung und so weiter. Doch betrifft dies bereits die Intention und Gattung von „Kurzformeln“, ein Begriff, der mehr verdeckt als erklärt, der stärker irreführend als hilfreich ist; dazu a. a. O. 118—120. „Kurzformeln“ und Stellungnahmen zu ihnen zu unterstellen, sie leugneten das Nicht-Gesagte, verkennt die vorausgesetzte Sprachform!)

In den Thesen geht es demnach um Aspekte und Elemente, die — neben vielen anderen — heute bei der Suche von neuen „Kurzformeln“ zu beachten sind, da sie als zum Teil „vergessene Wahrheiten“ der Bibel gleichfalls als normativ zu gelten haben.

1.2 Biblische Prinzipien

Als Prinzipien, Strukturen und so weiter werden genannt, die im folgenden nicht erneut begründet werden sollen:

- die Geschichtlichkeit der Bekenntnisse
- die Pluralität von Lehre und Glaube
- die Verständlichkeit
- der Antwortcharakter auf das Handeln Gottes
- die Geschichte Jesu als Mitte und Einheit
- die Rangordnung der Wahrheiten
- „Kurzformeln“ des Glaubens
- Kirchlichkeit
- inhaltliche Schwerpunkte heutigen Glaubens (Jesus Christus, der Sinn der menschlichen Existenz, Gott, Kirche).

Zur grundlegenden geschichtlichen Struktur der Bekenntnisse, deren Folge ihre traditionsgeschichtliche Vielfalt im Laufe der Zeiten ist, die selbst wiederum in der geschichtlich sich ereignenden Offenbarung Gottes und in der Kontingenz der menschlichen Sprache begründet ist (vgl. dazu auch a. a. O. 12—19 und die dort genannte Literatur), hat mit Recht das Zweite Vatikanische Konzil in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung entscheidende Hinweise gegeben, wenn es zum Beispiel in Artikel 5 erklärt, daß der Heilige Geist „den Glauben ständig durch seine Gaben vervollkommnet“ oder wenn es besonders in Artikel 12 die Exegeten auf die verschiedenen geschichtlichen Situationen der neutestamentlichen Theologen hinweist sowie „auf die vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen . . ., die zur Zeit des Verfassers herrschten“. Was hier generell gesagt wird, gilt eo ipso auch für die formulierten Bekenntnisse. Thematisiert wird das Problem der Geschichtlichkeit des Glaubens vor allem in der lehramtlichen Erklärung *Mysterium ecclesiae* vom 15. Februar 1975. In Artikel 5 werden zwei Gründe dafür genannt: 1. „Auch nach erfolgter Offenbarung und gläubiger Annahme . . . bleiben . . . die verborgenen Geheimnisse Gottes . . . dennoch vom Schleier des Glaubens bedeckt und gleichsam in Dunkel gehüllt.“ 2. Die Schwierigkeiten der Weitergabe der Offenbarung entstehen „aus der historischen Bedingtheit, der der Ausdruck der Offenbarung unterliegt“¹⁷. Als Elemente historischer Bedingtheit werden anschließend genannt: 1. Die jeweilige Aussagekraft einer Sprache. 2. Die Möglichkeit zunächst unvollkommener Wahrheitsformulierung. 3. Spätere dogmatische Aussagen wollen Schriftaussagen erhellen, sind aber zugleich auf die Beseitigung von Irrtümern ausgerichtet. 4. „Schließlich unterscheiden sich zwar die Wahrheiten, die die Kirche in ihren dogmatischen Formeln wirklich lehren will, von dem wandelbaren Denken einer Zeit und können auch ohne es zum Ausdruck gebracht werden;

¹⁷ Vgl. dazu K. LEHMANN (Hrsg.), Erklärung „*Mysterium ecclesiae*“, übersetzt von O. Semmelroth, eingeleitet und kommentiert von K. Lehmann (Nachkonziliare Dokumentation 43), Trier 1975, 147; zum Kommentar ebd. 82 f.

trotzdem kann es aber bisweilen geschehen, daß jene Wahrheiten auch vom Lehramt in Worten vorgetragen werden, die Spuren solchen Denkens an sich tragen.“ Die historische Konsequenz wird im weiteren Verlauf von Artikel 5 gezogen: „Ferner ist es auch schon geschehen, daß im alltäglichen Gebrauch der Kirche manche von jenen Formeln verschwunden sind zugunsten neuer Ausdrucksweisen, die, vom Lehramt vorgelegt oder gebilligt, den gleichen Sinn klarer und vollständiger wiedergeben¹⁸.“

Im Kontext dieser und anderer Aussagen in *Mysterium ecclesiae* und in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils ergeben sich zur neutestamentlichen Geschichte der Glaubensbekenntnisse im Umbruch vom Judentum zum heidnischen Hellenismus, genauer: von den judenchristlichen zu den heidenchristlichen Gemeinden folgende, die Prinzipien des Bändchens „Glaubensbekenntnisse“ erläuternde und konkretisierende Prinzipien, die — im Gegensatz zum dort verwendeten polemischen literarischen Genus — hier *sine ira et studio* umschrieben werden sollen.

1.3 Konkretisierte biblische Prinzipien

Damit die anstehenden Probleme klarer und zugleich verständlicher und vielleicht mögliche Mißverständnisse ausgeräumt werden, sei im folgenden ein Sprachgebrauch des Paulus aufgegriffen, den er vor allem im Römerbrief verwendet. Gemeint ist das literarische Genus des fingierten Dialogs, das Paulus der rhetorischen Praxis der kynischen und stoischen Philosophen entnommen hat und die durch These und Antithese und durch Wendungen wie „Was sollen wir darauf sagen?“ unter anderem gekennzeichnet ist (vgl. Röm 4, 1; 6, 1. 3. 15; 7, 7; 8, 31; 9, 14. 30; 11, 7). Wie bei Paulus (3, 1—9; 3, 31; 6, 2. 15; 7, 7. 13; 9, 14; 11, 1. 11) die Einwände strikt und klar zurückgewiesen bzw. zurechtgerückt werden, zeigt besonders deutlich Röm 3, 8, wo es heißt: „Gilt am Ende das, womit man uns verleumdet und was gewisse Leute uns in den Mund legen: Laßt uns Böses tun, damit Gutes entsteht? Daß die ihr Urteil empfangen, geschieht ihnen recht! Wie steht es also?“...

1.3.1 Es könnte jemand, der von der gegenwärtigen Problematik der „Kurzformeln“ ausgeht, kritisch zum Bändchen „Glaubensbekenntnisse“ fragen: Sind Bekenntnisse nur dann wahr, wenn sie mit der Überzeugung des Sprechers übereinstimmen (17 f., 64)? Ist nicht primär die Übereinstimmung mit der Wahrheit der Kirche erforderlich? — Dem ist zu entgegnen: Für einen Bibeltheologen gilt die selbstverständliche Voraussetzung, daß die Bekenntnisse wie die Schriften des NT allgemein aus der lebendigen Tradition der Urkirche stammen, durch die kirchliche Glaubensüberlieferung vermittelt wurden und deswegen von bleibender, unüberholbarer Bedeutung für den kirchlichen Glauben sind. Was die Bekennt-

¹⁸ A. a. O. 151; Beispiele zur neutestamentlichen Geschichte bei FRANKEMÖLLE, Glaubensbekenntnisse passim; zur weiteren Dogmengeschichte vgl. Z. ALSZEGHY — M. FLICK, *Dogma auf dem Wege* (Theol. Brennpunkte 15), Bergen-Enkheim 1968; J. FINKENZELLER, *Glaube ohne Dogma*, Düsseldorf 1972; zur Problematik und zur Literatur vgl. z. B. W. KASPER, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 134—151.

nisse betrifft, geht es im NT also nicht so sehr um die Frage nach den richtigen Bekenntnissen (die Antwort auf diese Frage ist im NT vorausgesetzt), als Frage drängt sich vielmehr das Problem auf, warum durch bestimmte Gemeinden akzeptierte Bekenntnisse aufgegeben wurden. Neben der Identität der Glaubenswahrheit durch alle sprachlichen Formulierungen hindurch (dazu unten) drängt sich auf Grund der neutestamentlichen Traditionsgeschichte (vor allem im sprachlichen Übersetzungsprozeß vom jüdischen zum heidnisch-hellenistischen Bereich greifbar) das Problem der Rezeption und des Nachvollzugs von Glaubenswahrheiten auf. Die Aufgabe von in bestimmten Gemeinden gebräuchlichen Formulierungen im NT bedeutet deshalb keine Verkürzung des Glaubens, sondern — ohne den Vollzug des Glaubens wäre dies paradox — eine Erhellung und Vervollständigung¹⁹.

1.3.2 Weiter könnte einer im Zusammenhang mit dem ersten Einwurf sagen: Ist das kirchliche Lehramt nur als „Wächteramt“ (121) zu verstehen, hat es nicht auch im NT eine aktive Funktion im Hinblick auf die Sendung zur Verkündigung des Glaubens? — Zunächst ist wiederum in aller Deutlichkeit auf die für einen Bibeltheologen unbestrittene Tatsache als Voraussetzung des NT hinzuweisen, daß jeder Glaube vom Hören aus der authentischen Verkündigung kommt (vgl. Röm 10, 14) aus der Vermittlung durch die Apostel, Gemeindeleiter, Evangelisten und durch die „theologischen Autoritäten“ (60)²⁰. Geht man vom vorgehenden, kirchlich bereits verkündeten und tradierten Glauben des NT in seiner Vielfalt aus, so erscheint bei der Frage nach der Wahrung und der Feststellung richtiger Bekenntnisse (und ganzer Schriften — etwa bei der Kanonbildung) das „Wächteramt“ als institutionelles Element der Kirche als Kirche theologisch notwendig und unersetzbar zu sein (unbeschadet seines maßgebenden und unersetzbaren Dienstes am Wort). Dabei ist vom NT her voranzusetzen, daß dieses „Wächteramt“ seine Autorität nicht auf Grund einer Delegation durch die Glaubenden erhält, sondern: die Vollmacht in der Kirche, die im „Wächteramt“ ausgeübt wird, gründet in der Sendung durch Jesus (vgl. die Sendungsberichte) und in der Sendung durch den Geist (vgl. die Apg).

1.3.3 Weiter könnte einer sagen: Ist ein unmittelbarer Rückgriff für heutige Christen — ohne Vermittlung durch die Glaubenstradition der Kirche — auf das Heilsereignis in Jesus Christus möglich? — Die einzig mögliche Antwort — gerade und vor allem auf Grund des neutestamentlichen Traditionsgeschichte —

¹⁹ Vgl. *Mysterium ecclesiae* a. a. O. 151.

²⁰ Zur Theologie der Kirche im NT in der Sicht des Verfassers vgl. FRANKE-MÖLLE, *Jahwebund und Kirche Christi*, Münster 1974, passim, bes. 84–256 (ein Deutungsversuch zum „kirchlichen“ Evangelium des Mt); zur Betonung des kirchlichen „Amtes“ (Evangelisten usw.) in Spannung zur Gemeinde ebd. 2. 382–400; vgl. ders., *Evangelist und Gemeinde: Eine methodenkritische Besinnung*, in: *New Testament Studies* 24 (1977) 1–23. Zum Überblick zur neutestamentlichen Problematik vgl. K. KERTELGE, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, München 1972; F. HAHN, W. JOEST, B. KÖTTING, H. MÜHLEN, *Dienst und Amt*, Regensburg 1973.

lichen Textbefundes — kann nur lauten: „Auf gar keinen Fall!“ (Vgl. Röm 3, 6. 31; 6, 2. 15; 7, 7 u. a.) Wie der Sendungsanspruch Jesu „uns nur in den Deutungen der Urkirche überliefert ist“, Jesus „als Irdischer schon der Gedeute und Geglaubte“ ist, für das NT es nur „Jesus in seiner Sendung durch Gott“ gibt²¹ — dieser Glaube wird in der Verkündigung durch die Augen- und Ohrenzeugen sowie durch die Diener der Verkündigung (Lk 1, 2) vermittelt —, so gibt es in gleicher Weise für den Exegeten wie für jeden Christen heute nur einen vermittelten Zugang zu Jesus durch den „lebendige(n) Prozeß der Glaubens- und Dogmengeschichte bis heute“²² wie auch durch die Erfahrung der Christlichen in der Begegnung mit Christen, in der Gemeinschaft der Glaubenden als Erfahrung dessen, wovon die ntl. und alle nachntl. Texte sprechen. Der „Glaube der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch“ (111), „der sich nicht nur in einer Kirchengeschichte, sondern auch in einer Dogmengeschichte entfaltet“ (107), bestimmt unter anderem das in der Exegese oft zitierte „Vorverständnis“ des Exegeten heute. Das heißt: Wie die Theologen, Verkünder und Interpreten der Schrift zur Zeit des NT, steht auch der Verkünder und Interpret der Schrift heute in der Bindung an die kirchliche Tradition und Gemeinschaft mit all ihren theologischen und soziologischen Strukturen. (Hierin dürfte bis heute ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem katholischen und reformatorischen Schriftverständnis der Exegeten zu sehen sein²³, was im unterschiedlichen Kirchenverständnis begründet ist.) Zum anderen steht aber alle nachbiblische Interpretation auf der theologisch „unüberholbaren Basis“ (107)²⁴ der Offenbarung Gottes im AT und NT (zu den Bekenntnissen als Antwort auf Gottes Handeln in der Geschichte Jesu vgl. 16 f.), die als verbindliche Glaubenstradition in ihrer den Ursprung interpretierenden Funktion normative Bedeutung für alle kirchliche Glaubensüberlieferung behält.

²¹ H. FRANKEMÖLLE, *Jesus von Nazareth. Anspruch und Deutungen*, Mainz 1976, 48. 49. 42.

²² A. a. O. 46; dieser Satz und sein Kontext ist der hermeneutische Schlüssel und die theologische Voraussetzung zum Verständnis der ebd. 46 sich findenden, notwendigerweise simplifizierten Zeichnung.

²³ Vgl. J. FEINER — L. VISCHER (Hrsg.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg 1973; ebd. 545 ff. als „Offene Fragen zwischen den Kirchen“, u. a. „Schrift und Tradition“ (547—560) und „Die Kirche“ (619—643). — Das reformatorisch-dogmatische Schriftverständnis kann durchaus das Bekenntnis (als Schriftauslegung verstanden!) als Vermittlung von Schrift und zur Schrift hin verstehen (eine durch das Bekenntnis und die Wortverkündigung vermittelte Unmittelbarkeit zum Wort der Schrift, wobei jedoch das Vermittelnde nicht das gleiche Gewicht der Ursprünglichkeit wie die Schrift als Erstzeugnis der Offenbarung Gottes hat). (Diesen Hinweis zur Differenzierung von exegetischem und dogmatischem reformatorischem Schriftverständnis verdanke ich H. J. Findeis); zur Sache vgl. P. Lengsfeld, *Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1960, bes. 136—197.

²⁴ Vgl. auch FRANKEMÖLLE, *Jesus* 48 f., 132—151. (Was hier von Jesus und seiner Geschichte gesagt wird, gilt für die Ekklesiologie vice versa.)

1.3.4 Weiter könnte einer sagen: Wo ist die Grenze zwischen Form und Inhalt von Glaubensbekenntnissen, von Sinn und sprachlicher Formulierung? Wird bei einer Preisgabe der Formel, des sprachlichen Ausdrucks nicht auch der Glaubensinhalt verändert? — Hier eine einfache Antwort zu verlangen hieße, ein schwieriges und bislang kirchenamtlich und dogmatisch ungelöstes Problem wie einen gordischen Knoten zu zerschlagen.

Mit der Konstitution über die göttliche Offenbarung vom Zweiten Vatikanischen Konzil, Artikel 12, wird man wiederum zunächst darauf hinweisen, daß im NT „die Wahrheit je anders dargelegt und ausgedrückt wird in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art, oder in anderen Redegattungen“ und daß darum „der Erklärer nach dem Sinn zu forschen hat, wie ihn aus einer gegebenen Situation heraus der Hagiograph den Bedingungen seiner Zeit und Kultur entsprechend — mit Hilfe der damals üblichen literarischen Gattungen — hat ausdrücken wollen“. Will man das NT und die Glaubensbekenntnisse im NT richtig verstehen, „so muß man schließlich genau auf die vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten, die zur Zeit des Verfassers herrschten, wie auf die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren“. Das damit angesprochene Problem von Wahrheit des Glaubens und seiner je historisch bedingten sprachlichen Vermittlung²⁵, das Problem des Verhältnisses von Form und Gehalt und so weiter wird aufgegriffen und näher entfaltet in der Erklärung „Mysterium ecclesiae“ vom 15. Februar 1975, wo im wichtigen Artikel 5 ständig zwischen Sinn (*sensus*) und Formel (*formula*) unterschieden wird. Bei aller postulierten Kontinuität und inhaltlichen Identität des Sinnes („der Sinn der dogmatischen Formeln selbst aber bleibt in der Kirche immer wahr und konstant“) wird in aller Nüchternheit zu den Formeln festgestellt: „Ferner ist es auch schon geschehen, daß im alltäglichen Gebrauch der Kirche manche von jenen Formeln verschwunden sind zugunsten neuer Ausdrucksweisen, die, vom Lehramt vorgelegt oder gebilligt, den gleichen Sinn klarer und vollständiger wiedergeben.“ Begründet ist dies darin, daß die „Geheimnisse Gottes ‚ihrer Natur nach den menschlichen Verstand... übersteigen‘“, außerdem „gerät die Weitergabe der göttlichen Offenbarung durch die Kirche in Schwierigkeiten... aus der historischen Bedingtheit, der der Ausdruck der Offenbarung unterliegt“. Die beiden genannten Schwierigkeiten bei der Weitergabe der göttlichen Offenbarung sollen für die frühe Phase des NT an zwei Beispielen erläutert werden: Ohne hier den Anspruch Jesu, sein theologisches Sendungsbewußtsein, seine Aktions- und Willenseinheit mit Jahwe, den er „mein Vater“ nennt, ohne die überbietende Bestätigung dieses Anspruchs in der Auferweckung Jesu durch Gott entfalten zu können²⁶, bleibt für diesen Anspruch

²⁵ Vgl. dazu den Kommentar von A. GRILLMEIER, in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil II, Freiburg 1967, 551—556.

²⁶ Vgl. dazu die eindeutige Stellungnahme bei H. FRANKEMÖLLE, Jesus von Nazareth. Anspruch und Deutungen, Mainz 1976; zu Jesus als Sohn ebd. 97—99; zu Jesu

Jesu, daß sich in ihm und nur in ihm Gott den Menschen erschlossen hat, festzustellen, daß menschliche Sprache und menschlicher Geist an Grenzen stoßen, da jede theologische Aussage eine Aussage ins göttliche Mysterium hinein ist. Dies betrifft auch das Bekenntnis zu Jesus als „Sohn Gottes“. Der Satz: „Verobjektiviert man ... die Weise der Darstellung und Artikulation ... — wie es häufig nicht nur beim Titel ‚Sohn Gottes‘ ... geschieht —, geht die Perspektive biblischen Glaubens verloren, verloren aber auch der absolute Inhalt des biblischen Glaubens: Jesus (in seinem Bezug zu Gott)“ (116) zielt auf die von Mysterium ecclesiae zuerst genannte Schwierigkeit. Mit der Dogmatischen Konstitution des Ersten Vatikanischen Konzils, Kap. 4 (Denz.-Schönm. 3016), wird in Artikel 5 gegen alle Verobjektivierungen betont — dies sei hier noch einmal hervorgehoben —, daß die verborgenen Geheimnisse Gottes (demnach auch wohl in der Christologie) „ihrer Natur nach den menschlichen Verstand in der Weise übersteigen, daß sie auch nach erfolgter Offenbarung und gläubiger Annahme dennoch vom Schleier des Glaubens bedeckt und gleichsam in Dunkel gehüllt bleiben“.

Gerade weil Christologie und Theo-logie bereits bei Jesus selbst und in den neutestamentlichen Christologien untrennbar sind, darf u. a. mit Eph 3, 8.19 und 1 Kor 13, 12 auf die Unzulänglichkeit menschlicher Sprache hingewiesen werden. Dies betrifft auch das Bekenntnis zu Jesus als „Sohn (Gottes)“, sei es nun, daß dieser Hoheitstitel in einer Aszendenz- oder einer Deszendenzchristologie steht²⁷, daß Jesus also etwa durch die Auferweckung (so eine vorpaulinische Formel in Röm 1, 3 f.) „als Sohn Gottes in Macht seit seiner Auferstehung von den Toten eingesetzt ist“ oder (so ein ebenfalls vorpaulinisches Lied in Phil 2, 6—11) „Jesus Christus in Gott war, aber nicht daran festhielt, Gott gleich zu sein, sondern sich entäußerte und ... den Menschen gleich wurde“ (vgl. auch Kol 1, 15—20 und 1 Tim 3, 16). Ähnlich setzen die Sendungsformeln bei Paulus (Gal 4, 4; Röm 8, 3) und bei Joh (5, 23.37; 6, 38 f. 44 u. ö.) wie auch der vorjohanneische Hymnus im Prolog des Evangeliums (1, 1 ff.; vgl. auch 17, 5.24 sowie 1, 13; 3, 16 f.; 6, 62 u. a.) das christologische Bekenntnis voraus, daß in Jesus der präexistente²⁸ Sohn

einzigartigem Gottesbild vgl. ders., Das Gottesbild Jesu. Ein Beitrag zum Sprechen über Gott, in: Katechetische Blätter 97 (1972) 65—71; zu Jesu eigenem Sohn-Verständnis in Mk 12, 1—12 vgl. ders., Hat Jesus sich selbst verkündet? Christologische Implikationen in den vormarkinischen Parabeln, in: Bibel und Leben 13 (1972) 184—207.

²⁷ Zu diesen gleichberechtigten Zugangswegen im NT vgl. FRANKEMÖLLE, Jesus 32—43; zur Notwendigkeit, heute die Göttlichkeit Jesu zu betonen, vgl. Glaubensbekenntnisse 94 und 125 f.

²⁸ Zu den jüdischen Voraussetzungen, vor allem aus der Weisheitsspekulation und zur christlichen Transformierung vgl. R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium, I. Teil, Freiburg 1967, 290—300 und U. WILCKENS — G. FOHRER, Art. sophia, in: ThW NT VII (1964) 465—529; zum ntl. Befund zuletzt: G. SCHNEIDER, Christologische Präexistenzaussagen im Neuen Testament, in: IntKathZ 6 (1977) 21—30; vgl. auch J. KREMER, „Sohn Gottes“ — Zur Klärung des biblischen Hoheitstitels Jesu, in: Theol. Jahrbuch 1974, hrsg. v. S. HÜBNER, Leipzig 1974, 108—127, bes. 117 zum differenzierten Verhältnis von „Sohn Gottes“-Jesu Geistempfängnis-Jungfrauengeburt.

Gottes, der vor aller Schöpfung von Anfang an bei Gott seiende Logos und der Schöpfungsmittler (Kol 1, 16; 1 Kor 8, 6; Hebr 1, 2.10) Mensch geworden ist. Dies ist gegründet im Glauben an die geschichtlich erfahrbare Wirkmächtigkeit Jahwes und seinem Wesen, ebenso aber gegründet im unableitbaren Anspruch des irdischen Jesus in Verkündigung und praktischem Verhalten, „der mit seiner ganzen Person für seine und Gottes Sache einstand, der in seiner Person die menschliche Daseinsweise Gottes war und sich als sein irdischer Stellvertreter verstand“ (115). Nur in der Rückbindung an diese einzigartige, eschatologische Exusia Jesu²⁹, die sich auch in der sprachlichen Relation von Abba und Sohn konkretisiert, kann der von der Religionsgeschichte vorgeprägte, polyseme Begriff „Sohn (Gottes)“ in frühen und späten neutestamentlichen Schriften als angemessenes, zentrales Bekenntnis zur theologischen Einzigkeit Jesu formuliert werden. Wenn in der nachneutestamentlichen Zeit, etwa im Glaubensbekenntnis von Nikaia, dieser Titel zur bestimmenden Würdebezeichnung Jesu wird, liegt dies in der Logik der neutestamentlichen Bekenntnisse der Aszendenz- und Deszendenzchristologie, ebenfalls, wenn aus dem biblischen Begriff morphe (Phil 2, 6) der Begriff ousia wird. Darüber ist hier nicht mehr zu handeln, da es um die Konkretisierung biblischer Prinzipien geht. (Daß wir heute in der vom NT freigesetzten Wirkungsgeschichte der nachneutestamentlichen Tradition stehen, wurde bereits oben 1.3.3 betont; vgl. auch 2.2.)

Wenn wie in der Formulierung „der irdische Jesus . . . , der in seiner Person die menschliche Daseinsweise Gottes war“, eine untrennbare Verbindung der irdischen Existenz in ihrer menschlichen und göttlichen Dialektik ausgesagt wird, dann sei in diesem Kontext als Beispiel für die von *Mysterium ecclesiae* genannte Schwierigkeit der „historischen Bedingtheit, der der Ausdruck der Offenbarung unterliegt“, das Bekenntnis zur Jungfrauengeburt genannt. Dieses Bekenntnis ist — darin stimmen katholische Exegeten überein (vgl. die Nrn. 10.26. 73.93. 94 u. a.) — erst in den Spätschriften des NT belegt, womit aber der Glaube, daß Jesus die menschliche, geschichtlich erfahrbare Daseinsweise Gottes war, schon vorher der Sache nach keineswegs in Frage steht (vgl. a. a. O. 45—49. 87): „Wichtig ist, daß der Glaube an den besonderen Anspruch Jesu, an Gottes Stelle zu handeln, was die frühe Urgemeinde zunächst mit den Titeln Prophet, Messias, Sohn Gottes und anderen ausgesagt hatte, für die hellenistisch-heidenchristlichen Gläubigen mit der Vorstellung von der Jungfrauengeburt in sachlicher Übereinstimmung mit den früheren Aussagen formuliert wurde“ (87). „Vorstellungen können sich ändern — die damit gemeinte Sache braucht es nicht“ (46; zur Funktion dieser Vorstellung im heutigen Credo, dazu unten).

Nimmt man die ontologische Aussage (die zugleich eine funktionale — auch im hebräischen Denken; vgl. den Jahwe-Namen — einschließt) von Jesus als der menschlichen Daseinsweise Jahwes, seines Vaters, ernst, dann wird man den

²⁹ Vgl. FRANKEMÖLLE, Jesus 97—99 im Kontext von 58—73.82—102.132—151.

Reflexionsprozeß neutestamentlicher Theologen aus dem Glauben an die Wirklichkeit der Erfahrung Gottes in Jesus (vgl. Mk 1, 15; Lk 11, 20) zum Glauben an diese Wirklichkeit von der Geburt und von der Empfängnis an nicht nur in der Aszendenz-, weit mehr noch in der Deszendenz-Christologie unschwer nachvollziehen können. Vor allem, wenn man wie der Verf. in seinem Jesus-Buch die göttliche Dimension Jesu und den Hoheitstitel „Sohn“ mit der konkreten Geschichte Jesu derart eng verbindet, dann steht auch der Anfang dieser Existenz unter eben diesem Vorzeichen. Dies aber wollen diejenigen Theologen, die das Bekenntnis zur Geistesempfangnis und zur Jungfrauengeburt in ihre Schriften aufnahmen (Mt und Lk — und zwar unabhängig voneinander) betonen. Das heißt: Das Bekenntnis zur Jungfrauengeburt ist keine bloße, beliebig austauschbare Vorstellung für den Glauben an Jesus in seinem einzigartigen Gottesverhältnis und als wahrer Mensch, sondern zielt auf den geschichtlichen Anfang des Inhaltes dieses Bekenntnisses, was aber in den ihnen vorangehenden Bekenntnissen zu Jesu Göttlichkeit als Konsequenz sachlich bereits impliziert war; denn der Anfang ist in seiner theologischen Qualität von dem her zu bestimmen, was das Ergebnis des Werdens ist (Exusia Jesu, Auferstehung)³⁰. Dies bedeutet — und darauf wird von Bibeltheologen übereinstimmend hingewiesen³¹:

1. In den Vorgeschichten des Mt und Lk geht es um christologische Aussagen im Hinblick auf eine neue Schöpfungstat Gottes, durch dessen Geist die Empfängnis Jesu bewirkt wurde (vgl. Lk 1, 35: „deshalb wird er der Sohn Gottes heißen“). Dieses Bekenntnis ist nach Aussage von G. Schneider im NT eine der „drei miteinander konkurrierenden Vorstellungen . . . , die die Heilbringerwürde Jesu begründen wollen. Neben der Menschwerdung einer präexistenten Gestalt (bzw. der Sendung des Sohnes) wird die Abstammung Jesu ‚aus dem Samen Davids‘ vertreten, ‚der als fortführende Aussage die von der Geburt des Messias in Bethlehem entspricht‘. Als dritte Vorstellung begegnet die Empfängnis vom Hl. Geist. Da außerdem die Vorstellungen innerhalb der Kapitel Lk 1—2 konkurrieren, kann man die von Vögtle gestellte vorsichtige Frage m. E. bejahen: ‚Erklärt sich der Umstand, daß nicht nur die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus, sondern auch die von der himmlischen Proklamation der in Bethlehem erfolgten Messias-

³⁰ Zu diesem Gedanken vgl. K. RAHNER (in Nr. 26) 141.

³¹ Vgl. H. SCHÜRMANN, Das Lukasevangelium. Erster Teil, Freiburg 1969, 41—64; E. SCHWEIZER, Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen 1973, 14—16; A. VÖGTLE, Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte, in: Bibel und Leben 11 (1970) 51—67; O. KNOCH und G. LATKE (in: Nr. 26) sowie J. HASENFUSS, J. MICHL, E. NELLESSEN (in: Nr. 10); ebenso betont J. J. DEGENHARDT, Die Jungfrauengeburt, in: CATH 29 (1975) 164—168, ebd. 166: „Die Aussage von der wunderbaren Empfängnis und Geburt Jesu steht im Dienste dieser Christusverkündigung, . . . daß Jesus nicht nur der begnadete Mensch, sondern der ‚Sohn‘, der ‚Einzig‘, der geliebte Sohn Gottes war und ist.“ Vgl. auch R. LAURENTIN, Maria, in: J. FEINER — L. VISCHER (Hrsg.), Neues Glaubensbuch, Freiburg—Zürich 1973, 609—619, bes. 610—613 und O. SEMMELROTH, Maria, in: HbThGr II, München 1963, 120 f. („christologische Dienstfunktion“).

geburt sogar noch bei Lukas das Wissen um die geistgewirkte Empfängnis ignoriert, nicht doch am ungezwungensten bei der im allgemeinen vertretenen Hypothese, daß die beiden Szenen von der geistgewirkten Empfängnis und von der Geburt des Messias ‚in der Stadt Davids‘ nicht in historischer Überlieferung wurzeln, sondern in verschiedenen Stufen und Ansätzen der christologischen Reflexion (‚Sohn Davids‘ und ‚Sohn Gottes‘) entsprungen sind³²“

2. Das heißt: Der Hoheitstitel „Sohn (Gottes)“ bzw. Jesu Anspruch, daß in ihm die Wirklichkeit Gottes menschlich und geschichtlich erfahrbar wird, ist nach Mt und Lk begründet in dem einzig (vgl. Mt 1, 18) durch Gottes Geist gewirkten Ursprung und in der Geburt durch die Jungfrau Maria. Im Vergleich zu eventuellen religionsgeschichtlichen Mythen ist darauf hinzuweisen, daß Anthropomorphismen eines Hieros Gamos im NT nicht vorhanden sind. Da also die christliche Formulierung von der Geistesempfangnis und von der Jungfrauengeburt einzigartig ist (auf Grund der Rückbindung an den einzigartigen Anspruch Jesu und der Geschichte Gottes in Jesus) wird der historisch arbeitende Exeget als Theologe die bei Mt und Lk intendierte kerygmatische Aussageabsicht, wonach in der Empfängnis und in der Geburt Jesu Gott wirklich geschichtlich gehandelt hat, in aller Nüchternheit feststellen können, da mit diesem Bekenntnis die christologische Bedeutsamkeit Jesu vom Beginn der irdischen Existenz an gewahrt wird, „wenn auch noch nicht die metaphysische Tiefe erreicht ist, die sie (= die Prädikation „Sohn“) bei Paulus und Johannes hat³³“ — auf Grund der „historischen Bedingtheit, der der Ausdruck der Offenbarung unterliegt“ (Mysterium ecclesiae 5).

Wenn Exegeten also kaum bestreiten, daß Mt und Lk in den Vorgeschichten die Geistesempfangnis und Jungfrauengeburt als wirkliches Wirken Gottes durch seinen Geist haben aussagen wollen, ist nach R. Schnackenburg „dennoch damit die theologische Frage nicht erledigt, ob die alten, in sich eindeutigen Berichte bei

³² G. SCHNEIDER, Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lk 1, 34 f.), in: ThPrQ 119 (1971) 105—116, ebd. 115 unter Zitation von VÖGTLE, Offene Fragen 62, wo VÖGTLE sich ebd. 52 gegen die falsche Alternative „Historisches Faktum oder Theologumenon“ wendet. So auch schon R. LAURENTIN, Die Jungfrau Maria, in: Die katholische Glaubenswelt, Bd. III, Freiburg 1961, 210—270, der ebd. 254 gegen ein „gynäkologisches“ Verständnis im Sinne des apokryphen Protoevangeliums des Jakobus und gegen die Deutung als „historisches Ereignis“ das „Mysterium“ betont. Eindeutig ebenso: K. H. SCHEKLE, Theologie des NT. II: Gott war in Christus, Düsseldorf 1973, 168—182, bes. 178 f. 182; R. PESCH, Zweierlei Glaube oder Holland und Rom, Stuttgart 1970, 16—20 (unter Verweis auf eigene Aufsätze zum MtEv); J. RATZINGER, Einführung in das Christentum (dtv WR 4094), München 1972, 197—204, der 197 den Abschnitt mit dem Satz beginnen läßt: „Die Herkunft Jesu steht im Geheimnis“; 199 f. lehnt er eine biologische Deutung ab, betont das „ontologische Faktum... in Gottes Ewigkeit“, womit er ebd. den folgenden Satz vereinbaren kann: „Die Gottessohnschaft Jesu beruht nach dem kirchlichen Glauben nicht darauf, daß Jesus keinen menschlichen Vater hatte; die Lehre vom Gottsein Jesu würde nicht angetastet, wenn Jesus aus einer normalen menschlichen Ehe hervorgegangen wäre.“

³³ SCHÜRMANN, Lukasevangelium 55.

Mt 1 und Lk 1, neben denen sich im Urchristentum relativ lange kein Interesse an der Jungfrauengeburt oder nur ein örtlich begrenztes Interesse (Ignatius von Antiochien) nachweisen läßt... , unbedingt ein wörtliches Verständnis verlangen oder wegen der unbestreitbaren christologischen Aussageintention heute für den Glauben eine Neuinterpretation freigeben oder wünschenswert machen. Das ist aber eine Frage, die in den Zuständigkeitsbereich des Dogmatikers fällt. Ich persönlich bezweifle, daß die Kirche nach allen Lehräußerungen und dem allgemeinen Glaubensbewußtsein zu einer anderen Auffassung als der bisherigen gelangen kann, wenn auch eine gesunde Dogmatik die Akzente vom biologischen Wunder wieder auf die Bedeutung des Dogmas für die Christologie und Soteriologie zurückrücken wird³⁴. Auch H. Schürmann betont bei der Frage, „was ... zum verbindlichen Aussagegehalt des apostolischen Zeugnisses gehört und was nicht“, daß die Beantwortung „letztlich nicht Sache der Exegese sein (kann)³⁵“.

Damit ist der Exeget in seinem Vorverständnis als glaubender Christ heute auf die nachneutestamentliche Glaubens- und Dogmengeschichte der Kirche verwiesen. „Auch wenn ein formelles Dogma von der Kirche nicht formuliert worden ist³⁶“ und ein dogmengeschichtlich so kenntnisreicher Theologe wie M. Schmaus als Ergebnis von Textuntersuchungen bis ins 6./7. Jh. im Hinblick auf das Bekenntnis, „daß der ewige Logos durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes aus Maria der Jungfrau Mensch geworden ist“ von einem „unreflektierten Glaubensinhalt“ spricht, da z. B. die „Gleichordnung von Geist und Maria mit dem Wörtchen ‚et‘ eine unreflektierte theologische Sorglosigkeit (zeigt)“, so weist Schmaus doch ebenfalls darauf hin, daß dieses Bekenntnis zum „selbstverständlichen ... Glaubensinhalt“ dieser Zeit gehört³⁷. Doch dürfen „bei der Aufzählung kirchenlehramtlicher Bezeugung der Jungfrauengeburt“ — darauf hat K. Rahner wohl zu Recht hingewiesen — „das ordentliche Lehramt und der Glaube der hörenden Kirche nicht übersehen werden, da diese ebenso wie das außerordentliche Lehramt ein Dogma aussagen können³⁸“. Doch werden mit diesen Hinweisen auf das altkirchliche Verständnis, ihrer Rückbindung an die Schrift sowie der heutigen unaufgebbaren Rückbindung der systematischen Theologie, des kirchlichen Lehramtes und des allgemeinen Glaubensbewußtseins der Gläubigen an die Tradition insgesamt bereits Fragen angeschnitten, die in 2.2 und 2.3 zur Debatte stehen.

In diesem Punkt 1.3.4 geht es um das Problem der Möglichkeit einer sachlichen Identität in Glaubensaussagen im NT im zeitlichen Nach- bzw. Nebenein-

³⁴ R. SCHNACKENBURG, Konkrete Fragen an den Dogmatiker aus der heutigen exegetischen Diskussion, in: Cath 21 (1967) 12—27, ebd. 19 f.

³⁵ A. a. O. 64.

³⁶ DEGENHARDT, a. a. O. 166; vgl. auch K. RAHNER (in: Nr. 26) 135 f. u. a.

³⁷ M. SCHMAUS, Dogmatik und Exegese zur Jungfrauengeburt (in Nr. 10), 215—233, ebd. 226; vgl. ders., Maria, in: Sacramundi III, Freiburg 1968, 341 f.; ähnlich RAHNER, a. a. O. 123. 136 ff.; W. BEINERT, Heute von Maria reden? Freiburg 1973, 37—44.

³⁸ RAHNER, a. a. O. 136.

ander sprachlich unterschiedlicher christologischer Bekenntnisse. Nur dort, wo der Glaube an Jesus als die menschliche Daseinsweise Gottes in Jesu Person in frühen Christologien des NT theologisch reflektiert festgehalten wird, kann auch das spätere Bekenntnis zur Geistempfängnis und zur Jungfrauengeburt (das sich logisch und faktisch aus dem ersten ergibt) ebenso im Glauben als wirkliches Ereignis festgehalten werden. Dies meint die These von der Wahrung der Identität des Sinnes unter der „historischen Bedingtheit, der der Ausdruck der Offenbarung unterliegt“, eine Schwierigkeit, auf die die lehramtliche Erklärung *Mysterium ecclesiae* zu Recht hinweist. Gerade die neutestamentliche Traditionsgeschichte im Umbruch vom Judentum zum Heidentum bietet überzeugende Beispiele für eine solche Praxis der Wahrung der Identität des Sinnes im sprachlichen Wandel der Formeln, Denkvorstellungen und so weiter. Gerade wegen dieses Textbefundes drängt sich für den Neutestamentler im Kontext heutiger „Kurzformeln“ die Aufgabe auf, nach den „Prinzipien und Leitmodellen, die sich in der Geschichte des Neuen Testaments als unverkennbares Kriterium christlichen Glaubens erweisen“ (7), zu fragen. Das intendierte Ziel dabei ist: Auch heute muß der Glaube mit Hilfe sprachlicher Neuschöpfungen in seiner entscheidenden Identität, aber auch in seiner Verstehbarkeit für die Menschen unserer Zeit im Kontext ihrer Handlungs-Erfahrungen vergegenwärtigt werden — nur so ist die christliche Verkündigung eu-angelion, Evangelium, gute Nachricht, Freudenbotschaft³⁹.

Ob diese Identität des Glaubens im Wandel der sprachlichen Formeln als absolut zu gelten hat, wird in Kommentaren von kompetenten Dogmatikern zu *Mysterium ecclesiae* bezweifelt. So etwa von K. Rahner: „Der fünfte Abschnitt des Dokuments geht irgendwie von der stillschweigenden Voraussetzung aus, man könne das eigentlich gemeinte Dogma und die wechselnden Formulierungen auseinanderhalten und getrennt erfassen, das eine mit dem anderen vergleichen und auf diese Weise die geringere oder größere Geeignetheit einer dogmatischen Formel feststellen. Wenn dies aber nicht der Fall ist, wie ein Vergleich zwischen der ‚Sache an sich‘ und ihrem jeweiligen Verständnis zeigt, wenn man also die Geschichtlichkeit einer Formulierung nie durch eine nichtgeschichtlich bedingte Formulierung feststellen und überwinden kann, wie muß dann diese vom Doku-

³⁹ Vgl. den abschließenden Satz von *Mysterium ecclesiae*, Art. 5, mit einem Wort Pauls VI: „Jetzt müssen wir uns entschlossen dafür einsetzen, daß die Lehre des Glaubens den ganzen Reichtum ihres Aussagegehaltes und ihrer Bedeutung bewahrt, wenn sie auch in einer Weise verkündet werden muß, die den Geist und die Herzen der Menschen erreicht, an die sie sich richtet.“ Ähnlich das ebd. zitierte Wort Johannes XXIII. bei der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Diese sichere und unwandelbare Lehre ... muß in der Weise erforscht werden und dargelegt werden, die unsere Zeit erfordert. Etwas anderes ist nämlich die Hinterlage des Glaubens, das heißt die Wahrheiten, welche die ehrwürdige Lehre enthält, etwas anderes die Art und Weise, wie diese verkündet werden, freilich unter Wahrung von Sinn und Inhalt“; vgl. auch die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Über die Kirche in der Welt von heute“, Art. 62.

ment zugegebene geschichtliche Entwicklung gedacht werden, damit innerhalb ihrer die Gleichheit des Glaubens, die Kontinuität der Glaubensformulierungen und die Legitimität einer neuen Glaubensformulierung erfaßt werden können⁴⁰.“ Ähnlich K. Lehmann in seinem Kommentar zu „Mysterium ecclesiae“: „Die ‚Erklärung‘ scheint den Unterschied von ‚Sinn‘ und ‚Formel‘ nicht vor einem naiven Hintergrund zu gebrauchen, der auf die These von einer sprachlosen Idealität und einer vom Wort losgetrennten, reinen Begrifflichkeit schließen lassen könnte. Wohl gibt es eine gewisse Abhebbarkeit des Gedankens von der Sprache durch die Reflexion und eine vielschichtige Bewegung zwischen Wort und ‚Sache‘. Dies vollzieht sich jedoch, wie gerade die neuere Sprachphilosophie zeigt, im Medium der Sprache selbst. Die ‚Erklärung‘ bleibt hier zweideutig und unklar ... Hier liegt eine echte Schwierigkeit. Es wäre jedoch unbillig, ihre Lösung von einer lehramtlichen ‚Declaratio‘ erwarten zu wollen, nachdem die Dogmenhermeneutik auch ihrerseits darauf noch eine ausreichende Antwort schuldig geblieben ist⁴¹.“ — Sie von einem kleinen bibeltheologischen Gesprächsbeitrag erwarten zu wollen, ist dann wohl noch weit mehr unbillig. Zum Bändchen „Glaubensbekenntnisse“ gilt selbstverständlich in noch weit höherem Maße, was K. Lehmann zur Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre schreibt: „Mysterium ecclesiae“ ist selbst ein Beweis dafür, daß die damit gestellte Aufgabe noch im Anfangsstadium ihrer Erfüllung steht⁴².“ Hier stehen Fragen an, die vor allem die Dogmenhermeneutik in den nächsten Jahren angehen dürften⁴³, wobei sie entscheidende Erkenntnisse der biblischen Theologie aufgreifen könnte (vor allem im Hinblick auf die Frage der Identität des Glaubens im Wandel der sprachlichen Formulierungen).

II. Teil folgt!

⁴⁰ K. RAHNER, „Mysterium ecclesiae“. Zur Erklärung der Glaubenskongregation über die Lehre von der Kirche, in: Stimmen der Zeit 191 (1973) 579—594, ebd. 591 f.; vgl. ebd. 588—593 weitere Überlegungen zur „Geschichtlichkeit dogmatischer Formulierungen“; vgl. jetzt auch ders., in: ZkTh 1977, Heft 1. Zum Problem vgl. auch W. KASPER, Das Absolute in der Geschichte, Mainz 1965; ders., Glaube und Geschichte, Mainz 1970; P. HÜNERMANN, Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert, Freiburg 1967.

⁴¹ A. a. O. 89 (vgl. Anm. 17); zum ganzen Problem der geschichtlichen Bedingtheit der Glaubensaussagen ebd. 81—101, wonach es sich „um gemeinsam gewordene Grundeinsichten moderner katholischer Dogmatik (handelt), unter Hinweis auf die einschlägigen Arbeiten von K. Rahner, H. U. v. Balthasar, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger, P. Franzen, W. Kasper, K. Lehmann, H. Küng u. a. (ebd. 81 f.).

⁴² A. a. O. 100; vgl. auch RAHNER, a. a. O. 592 f.; ders., Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 26—28.

⁴³ Zum christologischen Bekenntnis vgl. vor allem A. GRILLMEIER / H. BACHT (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart I—III, Würzburg 1973 (dort die Aufsätze von K. Rahner, B. Welte, A. Grillmeier u. a.); B. WELTE (Hrsg.), Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia, Freiburg 1970; K. LEHMANN, Dogmenhermeneutik am Beispiel der klassischen Christologie, in: Jesus. Ort der Erfahrung Gottes. Festschrift B. Welte, Freiburg 1976, 190—209 (Lit.).

BRENN, Bernd: *Metaphysik des einen und absoluten Seins. Mitdenkende Darstellung der metaphysischen Gottesidee des späten Max Scheler.* Meisenheim 1975.

Max Schelers Spätphilosophie hat mit ihrem pathetischen Elan starke Faszination auf weite Kreise ausgeübt; doch sie blieb auch ein beunruhigender Denkanstoß für die Philosophen, insofern sie den Versuch machte, unter Einbeziehung der Konsequenzen aus dem Zuwachs der Naturwissenschaften eine Metaphysik zu entwerfen, die den ganzen Menschen nicht bloß als „Mikrokosmos“ zum Weltganzen in Beziehung setzt, sondern ihn als „Mikrotheos“ zum Teilhaber am Weltsinn macht. Allerdings findet sich neben unleugbarer Faszination bei den Philosophen auch herbe Zurückweisung dieses Weltanschauungsentwurfes, dessen Thesen begrifflich nicht durchgearbeitet sind, gleichwohl ihren Gegensatz zu der früheren theistischen Position deutlich erkennen lassen.

Wenn nun eine „mitdenkende Darstellung der metaphysischen Gottesidee des späten Max Scheler“ versucht wird, so muß man sich fragen, unter welchen Voraussetzungen so etwas überhaupt möglich ist. Wer mit-denkt, will ja mehr als nur „objektiv“ referieren; er muß den Versuch wagen, seine eigenen Überzeugungen — und man kann ohne eigenes Engagement und eigene Vorstellungen darüber, was zur Gottesidee gehört, die Problematik gar nicht ernst nehmen — vorläufig zurückzustellen, um eine begründete Anschauung von der Gottesidee des späten Scheler zu gewinnen und ihre immanente Problematik verstehen zu können. Erst danach kann die grundlegende Diskussion der Thesen beginnen, bei der dann auch der Gegensatz zwischen der persönlichen Grundposition und der Schelerschen zur Sprache kommt. Ein philosophischer Gewinn ist aber nur zu erwarten, wenn zugleich sichtbar wird, daß die ursprüngliche Faszination nicht durch eine begriffliche Widerlegung aus der Welt geschafft ist: daß sie aus dem — wenn auch unzulänglich begründeten — Appell an jene Momente der Sehnsucht nach dem Sinn der Welt und nach der Nähe Gottes lebt, die in dem traditionellen Theismus, insbesondere dem des Thomismus, weniger zum Tragen gekommen sind. Eine abschließende kritische Distanzierung ist durchaus legitim und auch für denjenigen bedenkenswert, der ihr nicht in allen Punkten zu folgen geneigt ist.

Der Verfasser ist mit der vorliegenden Untersuchung, die vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz als Dissertation angenommen wurde, seiner schwierigen Aufgabe in hohem Maße gerecht geworden. Die Darstellung beruht auf einer umfassenden und genauen Kenntnis sowie sorgfältiger Interpretation der Schriften Schelers; sie verwertet außerdem viele Anregungen und Forschungsergebnisse aus der Literatur, ohne doch bloß zu kompilieren. Die zahlreichen Hinweise und Zitate erwecken den Eindruck von bewußt gemachter Partizipation des eigenen Denkens an der geistigen Mitwelt. Die Sprache ist klar; das Buch liest sich gut!

Die Diskussion gipfelt in der Untersuchung der Denkmöglichkeit jenes Gottesbegriffes, welcher der Idee der Theogenese und der an ihr partizipierenden Anthropogenese zugrunde liegt. Maßgebend dafür ist die für den späten Scheler charakteristische Übertragung von Wesensbestimmungen des Menschen auf den Weltgrund (128), die Polarität von Ur-Geist und Ur-Drang und ihre eigentümliche Verknüpfung mit der Unterscheidung von Wesen und Dasein, die indes von der ursprünglichen phänomenologischen Unterscheidung von Sosein (Wesen) und Dasein abweicht. Dasein wird nun weitgehend als Realität verstanden und deshalb als dem Erkennen transzendent angesehen. So führt die ontische Unterscheidung in der eigentümlichen erkenntnistheoretischen Interpretation durch Scheler dazu, „Geist“ mit Wesen und „Drang“ mit Dasein (Realität) zu verbinden. Die Übertragung der anthropologischen Kategorien auf die Gottheit führt dann zu der Idee eines „zeitfreien Werdens“, bei dem die Realisierung der geistigen Wesensfülle durch den Drang erst am Ziel steht. Der Mensch nimmt an diesem Werden schöpferischen Anteil und ist doch zugleich in das Werdesein des Absoluten hineingenommen.

Der Pantheismus Schelers hebt notwendigerweise die (früher angenommene) absolute Person der Gottheit auf. Der Verf. zeigt, daß er auch nicht mit dem Begriff eines absoluten Grundes der Welt vereinbar ist. Er knüpft an die „erste Evidenz“ an, daß überhaupt Etwas ist und nicht Nichts, die Scheler bereits früher formulierte, aber in ihrem argumentativen Kern auch in den Späten Schriften beibehielt. „Oberstes Ziel aller metaphysischen Wissenssuche ist es, die verwunderliche Wesensstruktur wie das verwunderliche Dasein der Welt überhaupt auf den obersten Grund der Welt in letzter Linie zurückzuführen“ (169). Die Kritik setzt an an der Analyse des Unbegreiflichen und daher Nichtselbstverständlichen des Tatbestandes, daß Etwas überhaupt ist (Ebd.). Sie führt in Übereinstimmung mit thomistischer Ontologie zum Aufweis, daß die Gottheit so, nämlich in der polaren Spannung von Geist und Drang, im Werden und in der Immanenz in der Welt, gerade nicht der absolute Grund der Welt sein kann. Dabei anerkennt der Verf. ausdrücklich, daß Scheler das „Werden“ der Gottheit als ein aktives Werden durch sich selbst bestimmt; aber er widerspricht dieser Konzeption, weil der Seinsgrund von allem in sich unentschiedenen Seienden in keiner Weise als unentschiedenes Sein gedacht werden kann (181). Zugleich weist er aber den Gedanken nicht gänzlich zurück: „Wenn vom absoluten Sein in irgendeinem Sinne ‚Werden‘ überhaupt ausgesagt werden soll, so kann nur ein Werden nicht im Sinne des Mehrwerdens, des Gewinns an Fülle des Seins, der Potentialität also, sondern nur ein solches der Mächtigkeit, der Überfülle... in und aus purer Aktualität in Betracht kommen“ (181). „Es in seiner Möglichkeit zu bedenken... ob es etwas anderes meint als... *actus purus, vita subsistens*... geht über die Zielsetzung dieser Arbeit hinaus“ (182).

Die Problematik wird hier außerordentlich diffizil. Vielleicht ist ein Hinweis nützlich, der eine kleine begriffliche Nuance betrifft, nämlich „das in sich unentschiedene Seiende“. Gemeint ist die Interpretation dessen, daß ein Seiendes als solches nicht durch sich zur Notwendigkeit des Seins bestimmt ist, also sein und nichtsein kann. „Wenn es durch sein eigenes Wesen indifferent ist gegenüber Sein und Nichtsein, warum ist es dann überhaupt und nicht lieber nichts?“ (170). Die „Indifferenz“ enthält eine mögliche Doppeldeutigkeit! Wenn damit nicht mehr gemeint ist als dies, daß das Seiende die Bestimmung zum Sein, nicht in sich besitzt, daß es eben kein durch sich und aus sich selbst notwendig Seiendes ist, dann ist dagegen nichts einzuwenden. Aber es hat den Anschein, als sei damit auch eine Indifferenz des Wesens des Seienden (seines Soseins) gegen Sein und Nichtsein gemeint. Dies letztere ist kaum haltbar. Es steht auch nicht im Einklang mit Schelers früheren Erörterungen über das „reine Sein“ (vgl. den 1. Nachlaßband S. 252/253), auf die der Verf. eingegangen war.

Wenn im Wesen ein — wie auch immer zu definierender — Bezug zum Sein überhaupt liegt und nicht auch ein dem äquivalenter Bezug zum Nichts, dann besteht eben keine Indifferenz! Man könnte, daran anknüpfend, sagen, daß der absolute Grund des Seins dem Seienden vom Wesen her nicht so transzendent ist, wie der Verf. S. 189 behauptet. Dann würde das Anliegen von Scheler, noch mehr die tiefsinnigen Aussagen der Mystiker, auf die er sich beruft (ohne sie genauer gekannt zu haben), ein größeres Gewicht behalten. Aber ist der Hinweis auf G. Siewerths Urteil (194) überhaupt des Verfassers letztes Wort? Man kann auf weitere systematische Erörterungen (vgl. das oben von S. 182 Zitierte!) gespannt sein.

G. v. Bredow, Münster

STIETENCRON, Heinrich von (Hrsg.): Der Name Gottes. Mit Beiträgen von P. Beyerhaus, A. Böhlig, H. Brunner, H. Cancik, W. Eichhorn, J. van Ess, H. Gese, B. Gladi-gow, M. Hengel, W. Kasper, M. Laubscher, J. Simon, H. von Stietencron. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1975. 248 S. Paperback, o. Pr.

Das vorliegende Buch enthält in fast unveränderter Form die Vorträge einer religionswissenschaftlich-theologischen Ringvorlesung zum Thema „Der Name Gottes“, die im Wintersemester 1974/75 an der Universität Tübingen stattfand. Dieses zentrale religionswissenschaftliche Thema wurde untersucht in den Religionen des Alten Ägypten (Hellmut Brunner), des Alten China (Werner Eichhorn), Indiens (Heinrich von Stietencron), Afrikas (Peter Beyerhaus), Indonesiens (Matthias Samuel Laubscher), des Gnostizismus

und Manichäismus (Alexander Böhlig) und des Islam (Josef van Ess). Abgerundet wird dies durch je einen allgemeinen religionswissenschaftlichen (Burkhard Gladigow) und philosophischen (Josef Simon) und mehrere theologische Beiträge (AT: Hartmut Gese, NT: Martin Hengel; Altes Christentum: Hubert Cancik, systematische Theologie: Walter Kasper).

Hätte man sich auch Beiträge über weitere Religionen vorstellen können (Nord- und Südamerika, jüdische Kabbala und Chassidismus), so ist es doch erstaunlich, wie viele Fachleute an der Universität Tübingen in der Lage und bereit waren, zu diesem Thema sich in einer Ringvorlesung zu äußern. Es würde den Rahmen dieser Besprechung sprengen, wollte man auf einzelne Beiträge eingehen. So sei nur ein Wort zu dem zugrundeliegenden Anliegen gesagt. Stietenron spricht es in seinem Vorwort aus: Es soll ein neuer Anfang in einem multidisziplinären Dialog zwischen den einzelnen Fächern der Religionswissenschaft und der Theologie gemacht werden. Dieser Anfang ist geglückt. Dennoch bleiben Wünsche offen. Man wird den Eindruck nicht los, als würden gerade die Theologen an dem von den Religionswissenschaftlern vorgegebenen Thema vorbeireden. Als Beispiel sei Martin Hengel herausgegriffen. Sein Beitrag „Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum“ ist, wie nicht anders von ihm zu erwarten, kenntnisreich und interessant. Und dennoch: Hoheitstitel sind nicht ohne weiteres identisch mit Namen und Christus nicht mit Gott. Liegt dieses Aneinandervorbeireden daran, daß das Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und christlicher Theologie doch nicht so problemlos ist, wie es das Vorwort sieht?

Insgesamt ein materialreiches und lesenswertes Buch.

B. Weiß, Mainz

LOTTER, Friedrich: Severinus von Noricum — Legende und historische Wirklichkeit, Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen. (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 12). Stuttgart: Anton Hiersemann. 1976. VIII, 328 S. Leinen. 130,— DM. Serienpreis 110,— DM.

Vorliegendes Werk stellt „das inzwischen leicht überarbeitete und ergänzte Manuskript“ (VIII) einer Habilitationsschrift dar, die der Universität Marburg 1972 vorgelegen hat. Es handelt sich dabei um den sehr wichtigen und zugleich sehr schwierigen Versuch, „das Bild des norischen Severin in seiner hagiographischen Verfremdung, wie er uns überkommen ist, zu analysieren und durch die typologische Stilisierung zur geschichtlichen Persönlichkeit selbst vorzudringen“ (Vorwort). Bei dieser Untersuchung wird „von den bewährten Arbeitsweisen philologisch-historischer Textkritik und des Quellenvergleichs“ ausgegangen, „deren Möglichkeiten im Falle der Vita Severini bisher noch nicht annähernd ausgeschöpft waren. Darüber hinaus bezieht sie Methoden der Kontextanalyse und der ideengeschichtlichen Horizontbestimmung ein, indem sie die Entwicklungsbedingungen hagiographischer Überlieferung, das literarische Genos und den geistigen Hintergrund von Verfasser und Epoche berücksichtigt, wie dies seit langem etwa im Bereich der historischen Bibelkritik praktiziert worden ist“ (Vorwort). Unter diesem Leitstern stehen das einleitende Kapitel mit dem Thema: „Zur Phänomenologie und Ortsbestimmung der Legende“ wie die beiden folgenden Abschnitte mit den Themenkreisen: „Die Vita Severini: Literarische Absicht und Standort des Verfassers“, „Die Vita Severini: Der hagiologische Aspekt“ mit den Unterkapiteln: „Religiöse und magische Wunderauffassung“, „Legendarische Themen und Motive“, „Hagiographische Dubletten als Ergebnis der Typisierung des Traditionsgutes“, „Historisches Geschehen im hagiologischen Kausalbezug“. Schließlich stellt das Kapitel „Der geschichtliche Severinus“ Überlegungen an zu den Problemkreisen: „Severinus als geistliche und politische Autorität in der Vita“, „Die chronologische Zuordnung der historischen Überlieferung“, „Inlustrissimus vir Severinus“, „Severinus und die Spätzeit römischer Präsenz im Ostalpen-Donau-Gebiet“. Ein ausführliches Abkürzungs- und Siglenverzeichnis, ein Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Namens- und Sachregister wie ein Stellennachweis zu Eugippius, Vita Severini runden das Gesamtbild eines mit großer wissenschaftlicher Akribie geschriebenen Werkes ab.

Aus der dargebotenen Fülle sei besonders verwiesen auf den Versuch, den zahlreichen Wunderberichten aus der Vita gerecht zu werden. Dabei wird hier „immer wieder“ (101) der Wunderbericht mit dem Hinweis verbunden, „Gottes Gnade sei dabei wirksam geworden“ (101 f.). Es gibt aber auch andere Beispiele, wo „das Wunder durch die vom Heiligen ausstrahlende Kraft bewirkt zu werden scheint“ (102). Hier „näher wir uns zweifellos schon dem Bereich des Magischen. Freilich stellt der inbrünstige Glaube des jeweils Betroffenen die entscheidende Vorbedingung dar, die über die — wenn auch passive — Vermittlung des Heiligen das Wunder auslöst, das stets ausdrücklich dem Wirken Gottes zugeschrieben wird. Demnach faßt Eugippius (der Verf. der Vita Severini) diese Wunder religiös auf, auch wenn der Volksglaube dazu neigt, dem Körper des Heiligen eine automatisch wirkende geheimnisvolle Kraft zuzuschreiben“ (102). In der Erklärung von zwei Wundern, der Wasserbannung und der Totenerweckung, sieht Lotter nicht nur einen „magischen Aspekt“ (109), „die fortgeschrittene Stilisierung nach bekannten hagiographischen Vorbildern“ (109). Was den magischen Aspekt betrifft, so sieht er diesen bei der Wasserbannung besonders in der Tatsache verwirklicht, daß „durch die Anbringung des Kreuzeszeichens an den tragenden Pfosten das Wunder geschehen muß“ (108 f.).

Für die Aufhellung des Lebens Severins vor seiner *conversio* wird hier, aufbauend auf der Bedeutung des Severin gegebenen Titels eines „*inlusterrimus vir*“ und der klaren Aussage des Eugippius, Severin sei bald nach dem Tod Attilas an die obere Donau gekommen, „allen Ernstes die Frage gestellt . . . , ob wir in ihm nicht die Persönlichkeit zu sehen haben, die unter den Kaisern Valentinian und Avitus dem Westreich die pannonischen Provinzen zurückgewonnen hat“ (242). In langen und sehr eingehenden Darlegungen versucht nun Lotter, diese Frage positiv zu beantworten, das heißt, Severin hatte „eine führende Position im Staatsorganismus des weströmischen Reiches“ (255) inne. Damit aber kommt der Verfasser zur Feststellung einer „Doppelstellung“ (254) Severins: Er war Staatsmann und Heiliger. Was die Einschätzung dieser Doppel-funktion durch die Bevölkerung des Donauraumes nun betrifft, meint er: „Auch die Bevölkerung des Donauraumes wird in Severinus zunächst weniger den Heiligen als vielmehr die hohe Persönlichkeit gesehen haben, deren verdienstvolle Taten in der Vergangenheit noch unvergessen waren und von deren Befähigung und Klugheit sie allein sich noch Hilfe und Besserung in einer fast aussichtslos gewordenen Situation erhoffte. Erst allmählich und zumal in der Rückerinnerung der Mönchsgemeinde, die in Severinus ihren Stifter verehrte, dürfte das Bild des heiligen Fürsprechers und Nothelfers, des Propheten und Wundertäters aus den letzten Jahren das des hohen Würdenträgers überdeckt, wenn auch sicher nicht völlig ausgelöscht haben“ (260). So beeindruckend diese Formulierungen zunächst auch sind, so möchte ich doch in Frage stellen, ob es denn wirklich zu beweisen ist, daß die Bevölkerung „zunächst weniger den Heiligen als vielmehr die hohe Persönlichkeit gesehen hat“. Ich kann angesichts dieser Überlegung mich des Eindruckes nicht erwehren, daß Lotter in der Freude über eine mögliche Entdeckung des Severin vor der *conversio*, nun dies so hochjubelt, daß der Zug des unvoreingenommenen Urteils zu entgleisen droht. Daß dieser Verdacht nicht ganz unbegründet ist, erweist der unmittelbar nachfolgende Satz: „Wir aber werden uns den Blick nicht weiterhin dadurch trüben lassen, daß die jenseits gerichtete Weltsicht der dem Untergang des weströmischen Kaisertums folgenden Epoche die historische Leistung des Severinus vergaß und ihn ausschließlich als Heiligen verstehen und darstellen wollte“ (260). Kurz darauf schärft Lotter nochmals ein: „Uns kommt es zu, nicht nur das — ebenfalls zum historischen Faktum gewordene — Bild des Heiligen in der Sicht des 6. Jahrhunderts, sondern auch die geschichtliche Persönlichkeit in ihrer realen Bedeutung für die Entwicklung und das Geschehen in ihrer Epoche herauszuarbeiten und im Vergleich von Wirklichkeit und Vorstellung wesentliche Faktoren der Veränderung historischer Tatsachen in der Perspektive späterer Berichterstatter zu erfassen“ (260).

Überblickt man das ganze Werk, so kann es sicher als der gründlichste wissenschaftliche Versuch einer Auseinandersetzung mit Severin gewertet werden. Die Fülle des Materials und manche Einseitigkeiten werden aber für Jahre die Wissenschaft mit diesem Buch beschäftigen.

E. Sauser, Trier

HEISER, Lothar: Die Engel im Glauben der Orthodoxie. (= Sophia Bd. 13.) — Trier: Paulinus 1976. 290 S. 32 vierfarbige Bildtafeln. 37,80 DM.

Das Thema „Engel“, das „im Glauben der orthodoxen Kirche nichts an Bedeutung verloren hat“ (7), wird hier an Hand von Texten der östlichen Liturgien, der Hymnen und Vätern wie der bildlichen Darstellung in der Kunst erneut aufgegriffen und in den Abschnitten: Einleitung (Liturgie — Väterlehre — Kultbild), Christus und die Engel, die Kirche und die Engel, die Engel bei der Vollendung, das Wesen der Engel behandelt. Im Anhang finden sich Worterklärungen, Verzeichnis der Hymnendichter und Kirchenväter, Verzeichnis der Tafeln, Anmerkungen, Literatur, Quellen.

Arbeitet man nun das Buch durch, so wird einem sehr bald deutlich, daß hier auf jeder Seite die Gestalt des Engels und der Engel in größere theologische Zusammenhänge hineingestellt erscheint. Manchmal geht dieser Grundansatz sogar so weit, daß man sich verblüfft zu fragen beginnt: Wo ist denn eigentlich jetzt von „Engel“ die Rede.

Mit anderen Worten: Dieses Buch stellt weit mehr dar als eine mehr oder weniger umfassende Engellehre der Orthodoxie. Hier wird ganz allgemein Glaubensleben der östlichen Christen mitgeteilt. Hier lernt man die Gestalt Christi, Mariens, der Kirche, der Heiligen, des Menschen in dieser Welt und in seinem Hinübergehen in die himmlische Liturgie kennen, so wie sie eben in den Hauptquellen zu diesem Thema zu finden ist. Dabei stößt man auf überraschende Denkkategorien, wie etwa in der Deutung von Kapitel 1 und 2 aus dem Kolosserbrief: „Gott hat die Engelmächte und Gewalten, denen im Alten Bund und in der Vorbereitung auf Christus das Gesetz anvertraut war, entmachtet, da er den Schulschein, der gegen das Menschengeschlecht zeugte, am Kreuze Christi vernichtete. Der Christ untersteht nicht mehr den Weltelementen und Naturgeistern, denn mit Christus ist er ihnen abgestorben. Diese Mächte und Gewalten, von deren Entmachtung Paulus spricht, sind zunächst keineswegs dämonische Mächte, sondern Engelmächte, denen vor der Erlösung durch Christus die Herrschaft über die Schöpfung anvertraut war. In der Anerkennung der Erhöhung Christi geben diese Mächte die ihnen auf Zeit überlassene Macht dem Kyrios zurück, aber offenbar nicht alle, einige wollen autonom bleiben und werden damit zu Engeln Satans“ (82). Etwas später stellt der Verfasser fest: „Zwischen Gott und der Kirche gibt es keinen Raum, der das Wirkfeld der Engel in der Weise wäre, daß sich die Kirche erst um ihre Vermittlung bemühen müßte. Christus allein ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen. Für die Engel bleibt keine andere Stellung als die der Kirche: Erst durch Christus erhalten sie Zugang zur göttlichen Fülle. Den Engeln dienen bedeutet einem Glied am Leib Christi und nicht dem Haupt selbst dienen. So stellt Paulus im Kolosserbrief die unvergleichliche Würde Christi vor allen Engelmächten heraus“ (82 f.).

Es ist nun höchst reizvoll, an Hand der Unzahl von Liturgie- und Vätertexten, die lobenswerterweise sehr ausführlich zitiert werden, zu erkennen, wie einerseits dieses biblische Grundgesetz von der „gänzlichen Unterordnung und Abhängigkeit der Engel von Christus“ (87) immer wieder durchgehalten wird, wie aber andererseits doch auch Gedankengänge sich recht breit machen, die die direkte Beziehung des Menschen zu Christus in der Weise in Frage stellen, daß die Engel hier ausgesprochene Vermittler- und Schutzfunktionen übernehmen. Besonders deutlich wird dies im Falle des Schutzengels (165) und der Bedeutung der Engel im Falle des Todes bzw. ihrer Aufgabe als Seelenleiter. Der Verfasser schreibt dazu: „Ihre Aufgabe besteht darin, die Seelen vom Leib zu trennen und sie zum Bestimmungsort zu geleiten. Wegen ihrer Angst einfließenden Aufgabe bezeichnet man die Todesengel oft als schreckliche Engel. Doch sie schützen die Seelen der Gerechten vor dem Zugriff der Dämonen und bereiten ihnen am Ziel einen ehrenvollen Empfang. Für die Seelen, die wegen ihres schlechten Wandels auf Erden bis zum Gericht am jüngsten Tag in der Gottesferne weilen müssen, ist das Bewußtsein, daß sie aus dem Gedächtnis der fürbittenden Gemeinschaft der Engel und der Gottesmutter nicht ausgeschlossen sind, die einzige Tröstung und Hoffnung“ (177).

So wird vorliegende Publikation unter anderem auch zu einem sehr eindringlichen Zeugnis dafür, wie schwer es ist, in die Aussagen über die Einzigartigkeit der Erlösung

in Christus andere Größen so „einzubauen“, daß Christus Christus bleibt und dennoch diese Größen nicht zu „Nichts“ werden. Ganz gleich, welche Ausgangsposition man dabei bezieht: Man wird zugleich immer „Richtiges“ und „Falsches“ machen, denn das Geheimnis, auch das der Engel, läßt sich nie ganz fassen — auch nicht durch so viele Bilder und Versuche, wie sie uns hier in beeindruckender Weise vorgelegt wurden.

E. Sauser, Trier

TYCIAK, Julius: Das Herrenmysterium im byzantinischen Kirchenjahr. 2. Auflage. Trier: Paulinus-Verlag. 1976. 111 S. Kart. 12,80 DM.

Eine wichtige Voraussetzung dafür, daß sich die getrennten Christen näherkommen, liegt in der Kenntnis des Glaubensgutes des „anderen“. Diesem Anliegen dient vorliegendes Bändchen.

Die Einführung läßt einige bedeutsame Akzente östlicher Auffassung von der Feier des Kultmysteriums deutlich werden. Hier ist vor allem die Anschauung wichtig, daß „Kultmysterium ... Heilswirklichkeit in ihrer Fülle“ (11) ist, wobei der Verf. fortfährt: „Dieses im Kultmysterium gegenwärtige Heil wird im Laufe des Jahres auseinandergelegt, wird als Ganzes gefeiert und im Ausspielen des jeweiligen Festgedankens erfahren. Das objektive Opfer, wie Gregor es einmal nennt, findet in der Mannigfaltigkeit seiner Heilsaspekte jeweils besondere Begehung und Erneuerung. Das Kirchenjahr ist also die Entfaltung der in jeder Mysterienfeier eingefalteten Heilsfülle“ (11).

Aus den Festzeiten werden die Sonntage des Fastentriodions und des Pentekostarions berücksichtigt, dazu kommen die Grundlinien des Oktoechos sowie die Feste Verkündigung Christi, Geburt des Herrn und Epiphanie. „Da die Grundgestalt des Kirchenjahres sich“, wie Tyciak meint, „im byzantinischen Raum vor allem im Offizium widerspiegelt, wird im vorliegenden Buch versucht, letzteres bevorzugt auszudeuten“ (7).

E. Sauser, Trier

DROGO-SAKRAMENTAR: Vollständige farbige Faksimile-Ausgabe des Manuscript Latin 9428 der Bibliothèque Nationale, Paris. Kommentar: W. Koehler, bearbeitet von F. Mutherich. (Reihe Codices Selecti, Vol. XLIX.) Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 1974. 32 S. 2 Farbt. im Kommentarteil. 1380,— DM.

Vorliegende Prachtausgabe könnte auch als ein hervorragendes Erinnerungszeichen an Drogo, „den illegitim geborenen Sohn Karls des Großen, den großen Bischof von Metz, den apostolischen Vikar für das ganze Frankreich, den unbeeinträchtigten Anhänger der politischen Konzeption Karls des Großen, der Einheit des karolingischen Reiches“ (9) gewertet werden. Mit seinem Namen sind nämlich nicht nur die eben genannten Tatsachen verbunden. Er ist ebenso der große Kunstliebhaber, der die Metzzer Kirche reich ausstattete. Unter diesen Schätzen sind vor allem zu nennen zwei Evangeliare und dieses Sakramentar, „das Drogo sich für seinen eigenen Gebrauch schreiben und malen ließ und das zum Denkmal seines Namens geworden ist“ (10).

Zunächst gilt dieses Sakramentar als „die reifste und vollendetste Schöpfung unter den drei Drogo-Handschriften“ (12), wobei für die Datierung festgestellt wird, „daß der zelebrierende Bischof in einigen Initialen und auf den Elfenbein-Deckeln das Pallium trägt, das Drogo vom Papst Sergius II. im Jahre 844 verliehen wurde. Dieses Jahr ist der frühest mögliche Termin für die Herstellung der Handschrift. Innerhalb der 10 Jahre zwischen 845 und Drogos Todesjahr 855 muß sie entstanden sein“ (13). Die Frage nach einem monastischen Scriptorium als Entstehungsort ist abschlägig zu beantworten. Vielmehr haben wir es hier „mit einer ausgesprochenen Hofkunst“ (13) zu tun, „mit Künstlern, die für einen geistlichen Mäzen arbeiteten“ (13). Im selben Verhältnis standen auch die Elfenbeinschnitzer, die den Einband dieses Sakramentars geschmückt haben. Von besonderem Interesse ist auch die im Abschnitt „Geschichte und Entstehung“ entwickelte Frage nach Werdegang bzw. Abschluß dieses liturgischen Buches.

Dabei wird auf den berechtigten Schluß verwiesen, „daß das Sakramentar von Bischof Drogo bestellt und bis auf einige Einzelheiten, die noch einer redaktionellen Revision bedurften, vollendet wurde, als eine Stockung in der Arbeit eintrat. Wodurch sie veranlaßt wurde, können wir nicht sagen. Da Drogo seit etwa 842 bis zu seinem Tode Leiter von Kaiser Lothars Hofkapelle war, mögen höfische Verpflichtungen des Bischofs der Grund für die Unterbrechung gewesen sein. Am wahrscheinlichsten ist es wohl, daß sie durch den Tod des Bischofs erklärt wird ... bald nach seinem Tode wurde die Handschrift um die historischen Texte erweitert, die an ihrem Ende stehen“ (16 f.). Der abschließende Teil des Kommentars beschreibt den Inhalt, wobei bei der Nennung der Darstellungen keine ikonographischen Erläuterungen gegeben werden. Darum sei hier ergänzend auf die hochbedeutsame Darstellung der Kreuzigung Christi im Kreisrond der Initiale O zum Palmsonntag, fol. 43v, verwiesen. Bereits W. Seiferth ist darauf in seinem Buch: „Synagoge und Kirche im Mittelalter“, München 1964, eingegangen. Er hat darin zunächst hervorgehoben, daß diese Initiale „die erste nachweisbare Darstellung der Ecclesia unter dem Kreuz“ (S. 15) zeige. Auch die Synagoge kommt hier zum erstenmal in Form eines kraftlosen Greises vor. Christus wendet sich von ihm ab, um der Kirche sein Blut zu schenken. Dennoch gehören nach Seiferth „die drei Figuren ... unlösbar zusammen. In ihnen konstituiert sich die Symmetrie der Komposition, das Rostrot im Lententuch Christi wiederholt sich im Mantel der Ecclesia und im Untergewand des Greises. Hier formuliert sich zum ersten Mal der religiöse Konflikt zwischen Judentum und Christentum in einer für Jahrhunderte vorbildlichen Ausdrucksweise, aber ebenso die Zusammengehörigkeit des Alten und Neuen Bundes. Seine Repräsentanten werden unter dem Kreuz zusammengerufen und durch das Kreuz voneinander geschieden“ (16).

E. Sauser, Trier

VANVANIKUNNEL, Georg: Die eucharistische Katechese der Anaphora der Apostel Mar Addai und Mar Mari in der syro-malabarischen Kirche gestern und heute. (Das östliche Christentum, NF Bd. 26.) — Würzburg, Augustinus-Verlag. 1976. 200 S. Kt. 25,— DM.

Vorliegende Arbeit wurde 1971 in englischer Sprache der Theol. Fakultät Trier als Dissertation vorgelegt und für die Aufnahme in diese Reihe von J. Madey, Paderborn, ins Deutsche übersetzt. Das Anliegen, das hinter dieser Veröffentlichung steht, ist liturgiegeschichtlicher wie pastoraler Art. Es wird nämlich nach den alten liturgischen und katechetischen Erklärungen der Anaphora der Apostel Mar Addai und Mar Mari, die „wenigstens seit dem 5. Jahrhundert“ (V) in der syro-malabarischen Kirche für die Eucharistiefeier gebraucht wurde, gefragt. Zugleich wird „eine Auswertung der heutigen eucharistischen Katechese in der syro-malabarischen Kirche“ (V) angeboten. Da diese Kirche im Begriff ist, „ihre Liturgie wiederherzustellen, zu revidieren und anzupassen“ (V), erscheint es dem Verf. besonders wichtig zu sein, „die alte Methode der liturgischen Katechese“ näher darzulegen, damit daraus ein Beitrag entstehe „zu einer besseren eucharistischen Katechese heute“ (V). Sehr aufschlußreich sind die zusammenfassenden Bemerkungen zur Wertung der gegenwärtigen eucharistischen Katechese der Anaphora der Apostel Mar Addai und Mar Mari: „Wie wir gesehen haben, ist die gegenwärtige eucharistische Katechese, wie sie sich uns in den vorhandenen Erklärungen der Göttlichen Liturgie, in den Katechismen usw. darbietet, zu einem großen Teil zu wenig tief und für ein engagiertes christliches Leben unzureichend ... Die gebräuchlichen Katechismen sind alle für Kinder verfaßt, für die Erwachsenen gibt es kaum eine Katechese, die ihren Verhältnissen entspreche und sie zu einem reifen Christenleben anregen könnte“ (160). So werden dann im 7. Kapitel „Die Hauptgründe für eine bessere eucharistische Katechese in der syro-malabarischen Kirche“ (163) behandelt. Zugleich erscheint das Eingehen auf den „Positiven Beitrag der alten Quellen“ (163). Hier werden vor allem sehr intensiv die katechetischen Hauptthemen des Theodoros von Mopsuestia dargestellt: „Das Opfer der Kirche ist die sakramentale Vergegenwärtigung des einzigen himmlischen Opfers Christi — die eucharistische Speise ist unsere sakramentale Speise der Unsterblichkeit“ (172). Auffallend bei der katechetischen Methode des Theodoros und der alten Kommentatoren ist, daß sie sich alle „der Erklärung der Riten und Ge-

bete der eucharistischen Liturgie" (176) bedienen. Diese Methode steht einer rein dogmatischen und intellektuellen Behandlung, die keinerlei Verbindung zur Liturgie selbst hat, direkt entgegen (176). Sehr gut bemerkt der Verf. dazu: „Eine solche liturgieferne, systematische und rein intellektuelle Darstellung der Eucharistie finden wir bei keinem der alten ostsyrischen Kommentatoren der Qurbana. Wir können diese nachtridentinische Betrachtungsweise bei ihnen auch nicht erwarten. Ihre Kommentare sind nicht geschrieben, um die katholische Lehre über das eucharistische Mysterium zu verteidigen, sondern um das Volk zu wahren Anbetern und bewußten Christen durch eine lebendige Teilnahme an der Liturgie zu machen. Dazu bedienten sie sich der kerygmatischen Kraft des liturgischen Gottesdienstes ihrer eucharistischen Katechese" (176 f.). Zwar betont der Verf. auch Wert und Notwendigkeit einer „systematischen und intellektuellen Katechese" (178), meint aber, daß die von den alten Kommentatoren geübte Katechese auch für unsere Zeit „von erstarriger Bedeutung" (178) sei. Lapidar fügt er hinzu: „Genau diese Katechese braucht die syro-malabarische Kirche, um den Reichtum und den Wert der Eucharistie an Hand der Liturgie selbst ihren Gläubigen nahezubringen" (179). Dabei stellt er ganz eindeutig fest, daß die Form der Allegorie hier nicht mehr verwendet werden kann (180) und verweist auf die eucharistischen Katechesen Theodors v. M. und Narsais, in denen zwar „eine Tendenz zur Allegorie nicht ganz fehlt" (181), im ganzen jedoch die Erklärungsweise „eher symbolisch und sakramental" (181) ist. Dieser symbolischen Art mißt der Verf. auch für die Gegenwart große Bedeutung in der eucharistischen Katechese zu, denn: „Trotz der rationalistischen Tendenzen unserer Zeit besitzt der indische Geist noch immer ein großes Gespür für das Mysterium und das Symbol, besonders auf religiösem Gebiet" (182).

E. Sauser, Trier

STEINER, Josef: Liturgiereform in der Aufklärungszeit. Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton Winters (Freiburger theologische Studien Bd. 100), Freiburg—Basel—Wien (Verlag Herder) 1976. 262 S. Kart.-lam. 48,— DM.

Erwartungsvoll greift der Rez. zu dem leuchtend roten Band mit dem Titel auf der Außenseite „Liturgiereform in der Aufklärungszeit". Wird hier die eines Tages sicher notwendige Gesamtdarstellung der Liturgiereform der Aufklärungszeit geboten? Die Titelseite bringt die Einschränkung des Themas auf das Beispiel V. A. Winters (1754—1814). Ein wenig überrascht erinnert sich der Rez. an „Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung. München 1929 (242 S.) von Albert Vierbach, eine der ersten und unter Fachleuten angesehenen Darstellung derselben Persönlichkeit. Welche Gründe mögen den Verf. (und seinen „Doktorvater" H. B. Meyer — vorliegendes Buch ist die „teilweise überarbeitete" Dissertation von 1974) zur erneuten Bearbeitung von V. A. Winter veranlaßt haben?

Der Verf. bezeichnet es als „zentrales Anliegen" der Arbeit, „Struktur und Konsequenzen aufklärerischen Denkens konkret an der Liturgiereform V. A. Winters aufzuzeigen und von dort her heutige liturgische Reformarbeit kritisch zu beleuchten" (5). Methodisch geht Steiner so vor, daß er nach einer Einleitung (11—20) einen kurzen Abriss des Lebens und Werkes V. A. Winters gibt (21—32), dann die einzelnen liturgiewissenschaftlichen Schriften Winters analysiert (45—239) und die Darstellung mit einem Exkurs über die „Religiös-sittliche Katechetik" Winters und eigenen „Kritischen Schlußbemerkungen" abrundet. Das „zentrale Anliegen" Steiners kommt neben der Einleitung und den Schlußbemerkungen besonders in den Schlußabschnitten der Kapitel zum Tragen, die der Analyse der Winterschen Hauptwerke gewidmet sind:

1. Dankadresse an Max Joseph IV. den Weisen wegen Abschaffung der Feyertage (1802)
 2. Versuche zur Verbesserung der katholischen Liturgie (1804)
 3. Theorie der öffentlichen Gottesverehrung (1809)
 4. Erstes, deutsches, kritisches Meßbuch (1810)
 5. Erstes, deutsches, kritisches Ritual (1811)
- Deutsches, katholisches, ausübendes Ritual (1813).

Da unter den Liturgikern der Aufklärung nur Winters theoretische und praktische Schriften den ganzen Bereich der Liturgie umfassen, eignet sich sein Werk besonders für die von Steiner angestrebte Konfrontation mit der alle Bereiche umfassenden nachkonziliaren Liturgiereform. Der Verf. arbeitet klar heraus die Struktur und Konsequenzen aufklärerischen Denkens in der Umgestaltung der Liturgie. Er stützt sich dabei auf die von A. Ehrensperger in seinem Buch „Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung...“ (Zürich 1971) erarbeiteten Merkmale (vgl. S. 15 Anm. 9). Auch die schon von J. M. Sailer kritisierte und von Vierbach belegte fast kritiklose Abhängigkeit Winters von Kants Religionstheorien wird klar und deutlich herausgestellt.

Beim Vergleich der Ideen Winters mit der nachkonziliaren Reform kommt Steiner zu einigen erwähnenswerten kritischen Thesen, die bei der Suche nach den Ursachen des nicht völlig durchschlagenden Erfolgs der jüngsten Liturgiereform bedacht werden sollten. Jedoch scheint dem Rez. die Analyse der jüngsten Reform auf der Grundlage der Liturgiekonstitution im Gegensatz zu dem Werk Winters zu kurz und zu einseitig ausgefallen zu sein, wenn Steiner z. B. die „*participatio actiosa*“ als das „eine Prinzip“ der Reform mit der „Belehrung und Erbauung“ bei Winter völlig gleichsetzt (248) und weitere theologische Prinzipien, wie die dialogische Konzeption der Liturgie und die Gegenwart Christi (vgl. SC 7) weitgehend außer acht läßt.

Die Methode, nach jedem der Hauptkapitel den Vergleich mit der nachkonziliaren Reform durchzuführen, hat beim Rez. ein gewisses Unbehagen hinterlassen. Sollte man wirklich schon Vergleiche ziehen, wenn man das zum Vergleich herangezogene Phänomen noch nicht gründlich analysiert hat? Der Rez. hätte es methodisch besser gefunden, wenn der Verf. zuerst das Werk Winters analysiert hätte und darauf die nachkonziliare Liturgiereform. Dann würde der Vergleich stärker überzeugen und wahrscheinlich zu differenzierteren Ergebnissen geführt haben. Die an Vierbachs Studie geäußerte Kritik eines vorgegebenen Schemas (18 f.) scheint — hier für den historischen Aspekt — auch auf diese Arbeit anwendbar zu sein.

Nichtsdestoweniger wird man bei den weiteren notwendigen Studien über die Liturgik und Liturgiker (z. B. B. M. Werkmeister, Beda Pracher, W. Strasser u. a.) der Aufklärungszeit im katholischen Lager und bei Untersuchungen über die nachkonziliare Liturgiereform an den kritischen und anregenden Fragen dieses Erstlingswerkes nicht vorbeigehen können. In der Konfrontation mit heutiger Liturgie liegt der Reiz und die Rechtfertigung der erneuten Bearbeitung des imponierenden liturgiewissenschaftlichen Lebenswerkes von V. A. Winter.

Bedauerlich ist das Fehlen eines Namens- und Sachverzeichnisses.

M. Probst SAC, Vallendar

NEUMANN, Johannes: Menschenrechte — auch in der Kirche? Köln: Benziger Verlag. 1976. 200 S. Brosch. 14,80 DM.

Die päpstliche Kommission *Justitia et Pax* hat im Jahre 1975 ein Arbeitspapier über „Die Kirche und die Menschenrechte“ veröffentlicht. Danach kann die Kirche das Evangelium nur dann glaubwürdig bezeugen, wenn in ihr selbst die Menschenrechte verwirklicht sind (HerKorr 29, 1975, 489 f.). Denn die „Kirche fühlt sich selber verletzt, wenn die Menschenrechte — wie und wo auch immer — mißachtet oder übertreten werden“ (Paul VI.: AAS 65, 1973, 674).

Im ERSTEN TEIL (9—87) macht N. deutlich, daß es bei der Frage nach den Menschenrechten in der Kirche nicht um eine Vergesetzlichung der Botschaft Jesu, sondern um ein zentrales Anliegen dieser Botschaft selbst geht. Die im Evangelium geforderte Achtung vor der Würde und der Freiheit des Menschen hat wesentlich zur Ausformung der Menschenrechte beigetragen. Insofern diese die unveräußerlichen, aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen sich ergebenden Rechte und Pflichten beinhalten, ist auch die Kirche in ihrem Bereich grundsätzlich daran gebunden.

Um wirksam zu sein, bedürfen die Menschenrechte der Konkretisierung im kirchlichen Recht. Dabei kann es nicht darum gehen, die stark individualistisch und rationalistisch geprägten Grundrechtskataloge der Vereinten Nationen oder der Europäischen Konvention möglichst vollständig in die kirchliche Rechtsordnung zu übernehmen. Vielmehr ist zunächst sorgfältig zu prüfen, ob und in welcher Weise menschenrechtliche Forderungen überhaupt in der innerkirchlichen Ordnung wirklich sinnvoll anwendbares Recht werden können. Das Grundrecht auf Bekenntnis- und Gewissensfreiheit hat z. B. in der Kirche als geistlicher Glaubensgemeinschaft nur beschränkte Geltung. Dagegen ist an das wesentlichste Menschenrecht, den Gleichheitssatz, der gerechte Gleichbehandlung derer, die gleich sind und insofern sie gleich sind, verlangt, auch die Kirche unmittelbar gebunden. Bestimmte scheinbar nur profane Grundrechte können im kirchlichen Zusammenleben eine wesentlich neue, geistliche Bedeutung erlangen.

Darüber hinaus ist dem kirchlichen Gesetzgeber vor allem aufgegeben, spezifisch christliche Grundrechte aus dem Evangelium abzuleiten. N. schlägt als solche typisch evangeliumsgemäße Christenrechte vor: Das Recht auf Solidarität und Mitverantwortung, auf Einheit, auf Gottesdienst, auf religiöse Unterweisung, auf geistliche Ausbildung und Freiheit der theologischen Forschung und auf freie Standeswahl (71–84).

Zuzustimmen ist der Forderung, die Kirche solle niemand zwingen, in ihr zu bleiben (43); ob dadurch aber schon der Grundsatz „Einmal katholisch, immer katholisch“ außer Kraft gesetzt wird (37), ist eine Frage der Interpretation.

Daß Amtsträger, die sich unter Berufung auf das eigene Gewissen über kirchliche Weisungen hinwegsetzen, subjektive Rechte anderer verletzen und dadurch zur Auslöschung der Gewissensfreiheit und Erschütterung der ethisch-rechtlichen Grundlagen der kirchlichen Gemeinschaft beitragen können (44–59), ist eine höchst aktuelle Feststellung. Ebenso ist der Wunsch nach einer Reform des Laisierungsverfahrens (66 f., 84) zu unterstreichen, damit es nicht mehr zu Laien minderen Rechts führt.

Dagegen vermag ich nicht einzusehen, daß Gebote und Weisungen des Herrn ihre „göttliche“, den Menschen innerlich einfordernde Kraft verlieren, wenn sie vom kirchlichen Gesetzgeber konkretisiert werden (34). Bereits in der Schrift begegnet uns doch der Anspruch Gottes in menschlich-geschichtlicher Einkleidung. Daß die Gläubigen immer noch „fast ausnahmslos“ als passive Pflichtsubjekte behandelt werden (70), entspricht doch nicht mehr der kirchlichen Wirklichkeit. Die Konzilsaussage, daß die Amtsträger von den übrigen Gläubigen „dem Wesen nach“ unterschieden sind, ist zwar ein „mißverständlicher Notbehelf“ (K. Lehmann), der gegenüber mir aber die Redeweise von der „bloßen Verschiedenheit in den Funktionen“ (62 f.) theologisch noch ungeklärter und interpretationsbedürftiger erscheint. Das bestehende rechtliche Grundverhältnis von Klerus und Laien muß nicht im Sinne einer *societas inaequalis* gedeutet werden (63), sondern drückt aus, daß die Kirche von Gott als eigengeartete *Communio* gewollt ist, die trotz der fundamentalen Gleichheit aller ihrer Glieder vielfältiger Dienste bedarf, um als christusverbundene Gemeinschaft bestehen zu können. Auch dürfte es zumindest voreilig sein, bezüglich des Ausschlusses der Frau vom Amtspriestertum von einer „Verkürzung des Menschenbildes der Frau und ihrer Rolle im Heilsplan Gottes“ zu sprechen (65), solange sich noch keine gesamtkirchlich rezipierte Deutung des anthropologischen und theologischen Wurzelgrundes von c. 968 § 1 CIC abzeichnet. Daß dieser Ausschluß eine Verletzung des Grundrechtes der Gläubigen auf die Eucharistiefeier beinhaltet (78 f.), vermag unter den gegebenen Voraussetzungen nicht zu überzeugen.

Im ZWEITEN TEIL (89–192) überprüft N. an Hand der Ordnungen für Lehrbeurkundungsverfahren vor der Glaubenskongregation und der Deutschen Bischofskonferenz, ob die Menschenrechte in der Kirche gesichert sind. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die römische Ordnung wesentliche Erfordernisse für ein gerechtes Verfahren außer acht läßt. Ja, in seiner außerordentlichen Form ist das Verfahren der Glaubenskongregation sogar rechtsfehlerhaft, weil es die durch Nr. 33 der Apostolischen Konstitution „*Regimini Ecclesiae*“ vorgeschriebene Möglichkeit des rechtlichen Gehörs

für den Betroffenen und seinen Bischof nicht berücksichtigt und damit höherrangiges Recht verletzt.

Auch das ordentliche Verfahren vor der Glaubenskongregation erweckt durch die übertriebene Geheimhaltung und das Fehlen eines ordentlichen Rechtsmittels den Verdacht, „daß sich die Methoden der alten Inquisition letztlich doch nicht gewandelt haben“ (145). Dagegen sieht N. in der von der Deutschen Bischofskonferenz probeweise verabschiedeten Verfahrensordnung einen Versuch, der an den Prinzipien von Recht und Billigkeit orientiert ist und sich bemüht, der Eigenart der Theologie gerecht zu werden. Denn die wesentlichen Mängel der römischen Lehrbeanstandungsordnung sind für N. nicht bloß juristische Ausfallserscheinungen, die sich durch einige verfahrensrechtliche Verbesserungen beheben lassen, sondern gründen in der falschen Einstellung des kirchlichen Lehramtes zur Glaubenswahrheit und zur Theologie als Glaubenswissenschaft. In lehramtlicher Sicht konkretisiert sich die Offenbarung in richtigen, unveränderlichen Sätzen, die den Kern des christlichen Glaubens, nämlich die An- und Zusage des in Jesus gekommenen Heils (132 f.), nicht bloß abgrenzen und schützen, sondern mit diesem weitgehend gleichgesetzt werden (115—117, 131, 182 f.). Dieses Mißverständnis führt zu einer bürokratischen Verwaltung der Wahrheit (138), wobei das Glaubensbekenntnis gegen Glaubensversager angewandt wird wie ein Strafbuch gegen Straftäter (119—123). Nach Äußerungen der letzten Päpste ist der Theologie lediglich aufgegeben, Vorarbeiter und Interpret des kirchlichen Lehramtes zu sein (91—104).

In diesem Abschnitt finden sich wertvolle ausgewogene Überlegungen, die ihre positive Wirkung nicht verfehlen werden, wie das bisherige Echo bereits zeigt. Doch drängen sich bei der Lektüre auch einige Fragen auf: Gewiß muß die überlieferte Botschaft Jesu im Kontext der jeweiligen Zeit gedeutet und gelebt werden; das ist aber nicht nur Aufgabe der Theologen (132), sondern der ganzen Kirche. N. will nicht unbedingt die frühkirchliche Praxis erneuern, in der sich die Kraft des Geistes im Geistträger selbst legitimierte (109), sondern erkennt die unverzichtbare Funktion des besonderen Lehramtes an (181, 185). Es ist ihm auch zuzustimmen, daß ein ungerechter Einsatz für die Wahrheit verwerflicher ist als der Irrtum selbst, und daß das kirchliche Amt bei der Überprüfung theologischer Meinungen grundsätzlich argumentativ und nicht bloß verwaltungsmäßig oder machtpolitisch vorgehen sollte (95, 129, 183—188). Aber man darf die Amtsträger auch nicht überfordern; sie sind nicht nur den Theologen, sondern dem ganzen Gottesvolk verpflichtet. Gerade die pastorale Ausrichtung des Lehramtes, die N. so sehr am Herzen liegt, bedingt, daß es häufig rasche Entscheidungen treffen muß und dafür nicht immer ausführliche, dem jeweiligen theologischen Erkenntnisstand entsprechende Begründungen zur Verfügung hat. Es entwürdigt doch die Theologen nicht, wenn sie eingeladen sind, solche Maßnahmen durch ihre Arbeit kritisch zu unterstützen und gegebenenfalls ihre Modifizierung zu veranlassen. Gerade durch den Anreizcharakter solcher (vorläufiger) Grenzziehungen trägt das Lehramt auf seine Weise positiv dazu bei, daß die Theologie sich den Fragen ihrer Zeit stellt (vgl. 133). Natürlich kann das Anliegen eines Theologen nicht auf Grund einzelner, aus dem Zusammenhang gelöster Sätze beurteilt werden (182); so einfach macht es sich die Glaubenskongregation sicherlich auch nicht. Indessen ist der christliche Glaube nicht nur „Vertrauen in die Kraft des personalen Gottes“ (108), sondern auch ein Fürwahrhalten der von den ersten Zeugen verkündeten Botschaft, und auch „die Modelle und umfassenden heilsgeschichtlichen Zusammenhänge“, in denen ein Theologe denkt (182), begegnen uns in menschlicher Sprachgestalt, in Sätzen, und sind nur so zugänglich und überprüfbar.

N. betont, daß die Theologie von der lebendigen Glaubensüberzeugung der Kirche auszugehen und ihr zu dienen hat, meint aber, daß der Theologe dabei in einen unlösbaren Konflikt, ja in den Verdacht einer doppelten Wahrheit gerät, weil er den ihm vorgegebenen Quellen verantwortlich, auf rationale und wissenschaftliche Methoden verwiesen ist und zugleich die Kompetenz des Lehramtes beachten soll (91, 97 f., 104 f.). Erfahrungsgemäß kann es hier beim Aufkommen neuer Fragestellungen zu schmerzlichen Spannungen kommen. Aber gegenüber dem Lösungsvorschlag N.s, daß

das Lehramt sich ganz auf die Eigenart und Selbständigkeit der Theologie ausrichten muß (91 f., 183), bleibt doch zu fragen: Gehört nicht umgekehrt die Bindung an das Lehramt mit zur wissenschaftlichen Methode, zu den objektiven Erkenntnisprinzipien des katholischen Theologen? Der von N. zitierte Einwand Schmidthals': „Eine historische Exegese, die sich nach bestimmten Glaubensprinzipien richtet, verdient ihren Namen nicht mehr“ (98), mag für das rein geschichtliche Forschen zutreffen, wird jedoch der Gesamttheologie als Glaubenswissenschaft nicht gerecht. Notwendig ist nicht allein eine „theologiegerechte Einstellung des kirchlichen Lehramtes“ (183), sondern vor allem eine offenbarungsgemäße Ausrichtung der ganzen Kirche, ihres Amtes und ihrer Theologen.

N. scheint mir diesbezüglich übermäßig den Auffassungen H. Küngs verpflichtet zu sein und muß so selbst die Aussagen des Vaticanum II über das unlösliche Verwoben-sein von Schrift, Tradition und Lehramt in Frage stellen (96 f.). Zur sicheren Erkenntnis des im ganzen Gottesvolk Lebendigen und irrtumslos Geglaubten bedarf es des hörenden, bewahrenden und auslegenden Dienstes des Lehramtes (Dei Verbum 10, 2) — es ist gewiß leichter zu verantworten, diese Konzilslehre anzunehmen, als N.s Zusage zu vertrauen, daß wohl der einzelne Theologe, nicht aber die Theologie zur Macht versuchbar sei (57, 134 f.). Das eigenständige Charisma der Theologen kann sich voll entfalten nur innerhalb der Kirche als Glaubensgemeinschaft, der die „Apostel Bischöfe als ihre Nachfolger zurückgelassen“ haben, damit das Evangelium in ihr „für immer unversehrt und lebendig bewahrt werde“ (Dei Verbum 7, 2).

Im DRITTEN TEIL (193—200) wird aufgezeigt, daß Recht und Liebe bzw. Freiheit keine Gegensätze sind, sondern einander bedingen. Hier ist es N. gelungen, eine kurze überzeugende theologische Grundlegung des Kirchenrechtes zu entwerfen.

Alles in allem ein Buch, das das innerkirchliche Gespräch anregen und der Kirche zu größerer Glaubwürdigkeit verhelfen kann.

H. Socha SAC, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- AGRELL, Göran: Work, Toil and Sustenance. An Examination of the View of Work in the New Testament, Taking into Consideration Views Found in Old Testament, Intertestamental, and Early Rabbinic Writings. Lund: Verbum Håkan Ohlssons. 1976. 261 S., kart., o. Pr.
- ALTENÄHR, Albert: Dietrich Bonhoeffer — Lehrer des Gebets. Grundlagen für eine Theologie des Gebets bei Dietrich Bonhoeffer. Band VII der Reihe „Studien zur Theologie des geistlichen Lebens“, herausgegeben von Friedrich Wulf und Josef Sudbrack. Würzburg: Echter Verlag. 1976. 284 S., Broschur. 29,— DM.
- AMMASSARI, Antonio: La Resurrezione. La gloria del Risorto nelle testimonianze ricevute dalla prima Chiesa. II. Rom: Città Nuova Editrice. 1976. 125 S., kart., o. Pr.
- AUGUSTINUS, Aurelius: Schriften gegen die Pelagianer. Dritter Band. Würzburg: Augustinus-Verlag. 1977. 576 S., Halbleinen. 179,— DM.
- BÄUMER, Remigius (Hrsg.): Die Entwicklung des Konziliarismus: Werden und Nachwirken der konziliaren Idee. (Wege der Forschung Bd. 279). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1976. 412 S., Leinen. Ladenpreis 72,— DM. (Für Mitglieder 41,— DM).
- BARABANOW, Evgenij V.: Das Schicksal der christlichen Kultur. Reihe: Theologische Meditationen, Band 44. Zürich — Einsiedeln — Köln: Benziger Verlag. 1977. 56 S., broschiert. 7,80 DM.
- BARTH, Markus; BLANK, Josef; BLOCH, Jochanan; MUSSNER, Franz; WERBLOWSKY, R. J. Zwi: Paulus — Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1977. 176 S., kart. 15,80 DM.
- BECKER, Aimé: L'appel des béatitudes. A l'écoute de saint Augustin. Paris: Editions Saint-Paul. 1977. 264 S., kart. 39 F.
- BEINERT, Wolfgang (Hrsg.): Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag. 1977. 320 S., kart.-lam. 32,— DM.
- BERNHARD VON CLAIRVAUX: Die Botschaft der Freude. Ausgewählt und eingeleitet von Jean Leclercq, übersetzt von Mönchen der Zisterzienserabtei Wettingen-Mehrerau. Köln: Benziger Verlag. 1977. 200 S., broschiert. 8,80 DM.
- BRACK, Rudolf: Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900—1914. Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. 9. Köln: Böhlau Verlag. 1976. 448 S., Leinen. 86,— DM.
- BREUSS, Josef: Ostern verkündigen. Entwurf einer Fundamentalkerygmatik. München: Kösel-Verlag. 1977. 149 S., kart. 24,— DM.
- BÜNTER, Willy; KAUFMANN, Willy: Die Synode zum Thema... Bildung — Freizeit — Massenmedien. Zusammengestellt und kommentiert von Willy Bünter und Willy Kaufmann. Eine Taschenbuch-Reihe mit den Ergebnissen der Schweizer Synode 72. Zürich — Einsiedeln — Köln: Benziger Verlag. 1977. 144 S., broschiert. 9,80 DM.
- DEUTZ, Rupert von: Lesungen über Johannes. Der geistige Sinn seines Evangeliums. Übertragen von Ferdinand Edmunds und Rhaban Haacke. Occidens. Horizonte des Westens. Hrsg. von Wilhelm Nyssen. Trier: Spee-Verlag. 1977. 952 S. (2 Bände). Leinen. Komplet 125,— DM.

- EGENTER, Richard: Der Kranke und sein Nächster. St. Ottilien: EOS-Verlag der Erzabtei. 1977. 56 S., kart. 3,80 DM.
- ERMECKE, Gustav: Beiträge zur Christlichen Gesellschaftslehre. Herausgegeben von Rudolf Padberg und Monika Pankoke-Schenk, Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei. 1977. 340 S., Snolineinband. 15,80 DM.
- EUCHARISTISCHE ERLEBNISSE. 31. Mai 1972 — 30. Oktober 1976. Ergänzung zu dem Buch: Die Botschaften der Frau aller Völker. Jestetten: Miriam-Verlag. 1977. 64 S., kart. 2,— DM.
- FABERJ, Francesco: Alcuni scritti e lettere a cura di Giuseppina Carillo. Studi e Ricerche sul Clero Romano. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana. 1977. 136 S., kart., o. Pr.
- FOHRMANN, Ulrich: Trierer Kulturkampfpublizistik im Bismarckreich. Leben und Werk des Preßkaplans Georg Friedrich Dasbach. Trier: Paulinus-Verlag. 1977. 476 S., kart. 58,— DM.
- GLOMBIK, Cornelia: Aurelius Augustinus. Gott, was bist du mir? Schriftenreihe zur Meditation. Nr. 23. Frankfurt/Main 64: Verlag Gerhard Kaffke. 1977. 48 S., kart.-glanzkasch. 4,80 DM.
- GOICHON, A. M.: Beschauliches Leben inmitten der Welt. Aus dem Französischen übersetzt von Hugo Harder. Köln: Benziger Verlag. 1977. 144 S., broschiert. 8,80 DM.
- GREINACHER, Norbert: Gelassene Leidenschaft. Eine heute notwendige christliche Tugend. Reihe: Kritische Texte 15. Köln: Benziger Verlag. 1977. 96 S., broschiert. 10,80 DM.
- HASSLWANDER, Jolanthe: Der Kreuzweg unseres Herrn — in betrachtenden Gedichten. Jestetten: Miriam-Verlag. 1977. 20 S., kart. 1,50 DM.
- HEIM, Walter: Im Dienst weltweiter Solidarität. Aufgabe, Wesen, Geist und Arbeit der Missionsgesellschaft Bethlehem/Immenssee nach dem 2. Vatikanischen Konzil. Immensee: Verlag Missionsgesellschaft Bethlehem. 1976. 150 S., kart., o. Pr.
- HEINE, Susanne: Biblische Fachdidaktik. — Neues Testament. — Eine didaktische Theorie der biblischen Inhalte. Die Methoden biblischer Interpretation. Lernziel: souveräner Umgang mit der Bibel. Wien — Freiburg — Basel: Verlag Herder. 1976. 256 S., Paperback. 26,50 DM.
- HOSSFELD, Frank: Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches. Forschung zur Bibel, Band 20, herausgegeben von Rudolf Schnackenburg und Josef Schreiner. Würzburg: Verlag Echter. 1977. 590 S., kart., o. Pr.
- IMBACH, Josef: In Angst leben? Reihe: Theologische Meditationen, Band 45. Zürich — Einsiedeln — Köln: Benziger Verlag. 1977. 72 S., broschiert. 7,80 DM.
- JASCHKE, Hans-Jochen: Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie bei Irenäus von Lyon im Ausgang vom althristlichen Glaubensbekenntnis. Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 40. Münster: Verlag Aschendorff. 1977. X und 365 S., kart. 98,— DM.
- KEITH, Rudolph: Königin aller Heiligen. Zwei Zyklen Mai-Lesungen über die Marienverehrung der Heiligen. Jestetten: Miriam-Verlag. 1977. 180 S., kart. 8,80 DM.
- KRAPCA, Mieczysława A.; KUMORA, Bolesława; TARASA, Piotra; TUROWSKIEGO, Jana: Studia Polonijne Tom I. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1976. 334 S., kart. zł. 125,—.
- LACHA, Stanisława; FILIPIAKA, Mariana: Królestwo Boże w Piśmie Świętym. Lublin: Towarzystwo Naukowe — Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1976. 215 S., kart. zł. 90,—.

- LAUSBERG, Heinrich: Der Hymnus „Ave maris stella“. Veröffentlichung der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Abhandlungen, Band 61. Opladen: Westdeutscher Verlag. 1976. 151 S., Leinen. 56,— DM.
- MARTIN, André; FALKE, Peter: Freiheit zum Tode? Gott in Rußland. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1976. 344 S., Leinen. 28,— DM.
- MARTIN, André; FALKE, Peter: Christus stirbt in Litauen. Die baltischen Länder unter Hammer und Sichel. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1977. 256 S., Leinen. 28,— DM.
- MEUTHEN, Erich: Nikolaus von Kues 1401—1464. Skizze einer Biographie. Münster: Verlag Aschendorff. 1976. 138 S., Leinen. 14,— DM.
- MÜLLER, Alois: Die Synode zum Thema... Glaube — Kirche — Kirchliche Dienste. Zusammengestellt und kommentiert von Alois Müller. Eine Taschenbuchreihe mit den Ergebnissen der Schweizer Synode 72. Zürich — Einsiedeln — Köln: Benziger Verlag. 1977. 168 S., broschiert. 9,80 DM.
- PIOLANTI, Antonio: L'Accademia di Religione Cattolica. Profilo della Sua Storia e del Suo Tomismo. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana. 1977. 545 S., kart., o. Pr.
- RECHOWICZA, Mariana: Dzieje Teologii Katolickiej w Polsce. Lublin: Towarzystwo Naukowe — Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1976. 432 S., Leinen. zł. 150,—.
- RITZEL, Ferdinand: Der Weg der geistigen Kindheit. Weg des Vertrauens und der restlosen Hingabe. Jestetten: Miriam-Verlag. 1977. 160 S., kart. 8,80 DM.
- ROYÓN, Elias: Sacerdocio: Culto o Ministerio? Una reinterpretación del Concilio de Trento. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid. Estudios 4. Madrid: Epsa Ediciones Mensajero. 1976. 439 S., kart., o. Pr.
- SALGADO, Jean Marie: Le Bx de Mazenod et Pie IX. Studi Piani 2. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana. 1976. 67 S., kart., o. Pr.
- SANDFUCHS, Wilhelm (Hrsg.): Die Zehn Gebote. Elf Beiträge zu den Zehn Geboten. Würzburg: Echter Verlag. 1976. 164 S., kart. 16,80 DM.
- SCHÖNBORN, Christoph von: L'Icone du Christ. Fondements théologiques — élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée (325—787). Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse. 1976. 245 S., kart., o. Pr.
- SCHOLZ, Franz: Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen. München: Don Bosco Verlag. 1976. 174 S., Paperback. 24,80 DM.
- SCHULZ, Chrysostomus: Ich bin da — vor Ihm. Meditation und ihre Auswirkung. Schriftenreihe zur Meditation. Nr 24. Frankfurt/Main 64: Verlag Gerhard Kaffke. 1977. 24 S., kart.-glanzkasch. 2,80 DM.
- SCHWAIGER, Georg (Hrsg.): Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus. Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts; Bd. 23. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 1976. 222 S., kart. 48,— DM.
- SMOLINSKY, Heribert: Domenico de' Domenichi und seine Schrift „De potestate pape et termino eius“. Edition und Kommentar. Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, Band 17. Herausgegeben im Auftrag der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum von Erwin Iserloh. Münster: Verlag Aschendorff. 1977. VIII und 494 S., kart. 118,— DM.
- SUDBRACK, Josef: Worte sind Brücken. Hinführung zur Gedichtmeditation. Frankfurt/Main: Verlag Gerhard Kaffke. 1977. 96 S., kart.-glanzkasch. 10,80 DM.

THOMAS VON AQUIN: *Expositionis d. Thomae Aquinatis in libros Aristotelis. De generatione et corruptione. Continuatio per Thomam de Sutona*. Kritische Ausgabe von Francis E. Kelley. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 1976. 211 S., kart., o. Pr.

THOMAS VON SUTTON: *QUAESTIONES ORDINARIAE*. Herausgegeben von Johannes Schneider. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt. Band 3. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München. 1977. 1009 S., kart., o. Pr.

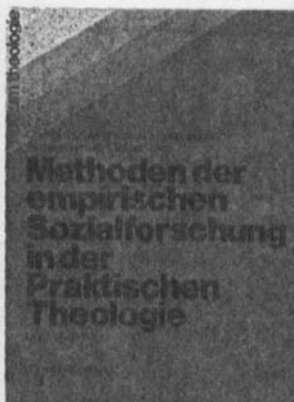
TRIPPEN, Norbert: *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland*. Freiburg — Basel — Wien: Verlag Herder. 1977. 424 S., kart.-laminiert. 98,— DM.

UMKEHR — HEILIGUNG. *Freude in Gott. Textauswahl von Sr. M. Lucia OCD. Jestetten*: Miriam-Verlag. 1977. 240 S., kart. 9,80 DM.

VANDERVELDE, G.: *Original Sin. Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation*. Amsterdam: Editions Rodopi N. V. 1975. 350 S., kart., o. Pr.

WELTE, Paul H.: *Die Heilsbedürftigkeit des Menschen. Anthropologische Vorfragen zur Soteriologie*. Freiburger theologische Studien, Band 105. Freiburg — Basel — Wien: Verlag Herder. 1976. 146 S., kart.-laminiert. 25,— DM.

WÜRTHWEIN, Ernst: *Die Bücher der Könige. 1. Könige 1—16 übersetzt und erklärt von Ernst Würthwein*. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 1977. 204 S., kart. 18,— DM.



studium theologie

Methoden der empirischen Sozialforschung in der Praktischen Theologie

Eine Einführung

Von Christof Bäumler / Gerd Birk / Jürg Kleemann /
Gerhard Schmalz und Dietmar Stoller

286 Seiten. Kat. ca. 29,— DM

Wer im Auftrag der Kirche handeln und verantwortlich mit Menschen umgehen will, stößt auf die Schwierigkeit, die Bedingungen und Erfahrungen heutigen Lebens sachgerecht zu erfassen, wiederzugeben und auszuwerten. Der vorliegende Band leitet zu differenzierter und kontrollierter Wahrnehmung an. Die empirischen Methoden, wie sie etwa in der Soziologie und Demoskopie gebräuchlich sind, laden dazu ein, eine Lebensform und Sprache zu erleben, in welcher Wissenschaft ihre Erfahrung von Menschen gewinnt, formuliert und lehrt. Die Beschäftigung mit empirischen Methoden ermöglicht dem praktischen Theologen auch die Teilnahme am Zeitgespräch der Wissenschaft.

Gerhard Sauter, Alex Stock

Arbeitsweisen Systematischer Theologie

Eine Anleitung

180 Seiten. Kat. 18,— DM

In einem 1. Kapitel soll über das Ziel des Studiums der Systematischen Theologie Auskunft gegeben werden. Das 2. Kapitel ist der Einübung in die Rekonstruktion und Interpretation systematischer Texte selbst gewidmet. Das 3. Kapitel enthält die Einübung in theologisches Reden. Praktische Hinweise zum wissenschaftlichen Arbeiten runden den Band ab. Formal sind die einzelnen Abschnitte durch Einführung in die Probleme unter studententechnischen Gesichtspunkten, durch Modellinterpretationen und durch Fragen bzw. Aufgabenstellungen gekennzeichnet.

Rolf Zerfaß, Norbert Greinacher (Hg.)

Einführung in die Praktische Theologie

Unter Mitarbeit v. Christof Bäumler / Peter Krusche / Norbert Mette / Wilhelm Möhler

244 Seiten. Kat. 27,50 DM

Dies ist ein Studienbuch für Studenten, Tutores und Proseminare mit allen heute nötigen Informationen zur Theorie und Praxis des Fachstudiums, didaktischen Anleitungen und Modellbeschreibungen; es gibt zudem eine gründlich erprobte Sammlung von Arbeitspapieren — sozusagen als Basistextbuch zur Praktischen Theologie — an die Hand. Neu dabei ist u. a., drei verschiedene Proseminare in Tübingen, München und Münster als Modelle so aneinanderzufügen, daß sie sich mit ihrer jeweiligen thematischen Entfaltung zu einem aktuellen Spektrum von Problemstellungen und Handlungsfeldern ergänzen.

Gottfried Adam, Otto Kaiser, Werner Georg Kümmel

Einführung in die exegetischen Methoden

5. neubearbeitete Auflage in Neuausstattung
128 Seiten. Kat. 12,80 DM

Mit diesem Buch soll dem Studienanfänger eine erste Hilfe geboten werden, sich in den Methoden und der oft verwirrenden Fülle exegetischer Literatur zurechtzufinden.

Otto Kaiser und Werner Georg Kümmel geben in den beiden ersten Beiträgen diese Wegweisung für die Exegese alt- bzw. neutestamentlicher Texte, während der dritte, von Gottfried Adam verfaßte Beitrag den Studenten allgemein in die wissenschaftliche Arbeitsweise einführt. Da in das Buch auch die katholische Literatur eingearbeitet ist, eignet es sich gleichermaßen für den katholischen Leserkreis.

In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

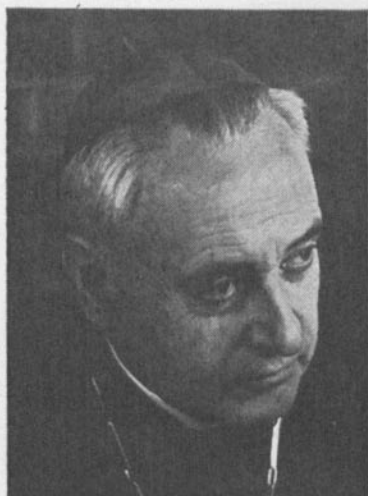
Matthias-Grünwald-Verlag - Mainz

Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie

Festschrift
für Walther Zimmerli
zum 70. Geburtstag
Hrsg. von Herbert Donner,
Robert Hanhart und
Rudolf Smend
580 Seiten, gebunden
98,— DM; in Subskr.
(bis 31. 8. 77) 85,— DM

Inhalt: *S. Amsler:* La Motivation de l'Éthique dans la Parénèse du Deutéronome. *Chr. Barth:* Ezechiel 37 als Einheit. *H. Cazelles:* Alliance du Sinai, alliance de l'Horeb et renouvellement de l'alliance. *B. S. Childs:* The Sensus Literalis of Scripture. *W. Dietrich:* Zu Tradition und Intention von Genesis 4. *H. Donner:* Balaam pseudopropheta. *W. Eichrodt:* Die Vollmacht des Amos. *G. Gerleman:* Schuld und Sühne. Erwägungen zu 2. Samuel 12. *H. Gese:* Ezechiel 20, 25 f. und die Erstgeburtsoffer. *R. Hanhart:* Die jahwefeindliche Stadt. Ein Kapitel aus „Israel in hellenistischer Zeit“. *S. Herrmann:* Die Bewältigung der Krise Israels. Bemerkungen zur Interpretation des Buches Jeremia. *E. Jacob:* Féminisme ou Messianisme? A propos de Jérémie 31, 22. *A. Jepsen:* „Hebräisch“ — die Sprache Jahwes? *Chr. Jeremias:* Die Erzväter in der Verkündigung der Propheten. *Carl-A. Keller:* Zum sog. Vergeltungsglauben im Proverbienbuch. *A. Lauha:* „Der Bund des Volkes“. Ein Aspekt der deuterocesajanischen Missionstheologie. *R. Martin-Achard:* Essai d'évolution théologique de l'Apocalyptique Juive. *J. L. Mays:* The Theological Purpose of the Book of Micah. *E. Nielsen:* „Weil Jahwe unser Gott ein Jahwe ist“ (Dtn 6, 4 f.). *L. Perlitt:* Sinai und Horeb. *H. D. Preuß:* Jahwes Antwort an Hiob und die sog. Hiobliteratur des alten Vorderen Orients. *R. Rendtorff:* Geschichtliches und weisheitliches Denken im AT. *Graf Reventlow:* „Internationalismus in den Patriarchenüberlieferungen.“ *H. Ringgren:* Zur Komposition von Jesaja 49—55. *E. Schweizer:* Die Weltlichkeit des NT: Die Haustafeln. I. *L. Seeligmann:* Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel. *R. Smend:* Essen und Trinken — ein Stück Weltlichkeit des AT. *J. J. Stamm:* Namen rechtlichen Inhalts. *C. Westermann:* Das Schöne im Alten Testament. *H. Wildberger:* Der Monotheismus Deuterocesajas. *H. W. Wolff:* Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten. Bibliographie *W. Zimmerli.* Weitere Beiträge von *J. Barr, P. A. H. de Boer, G. R. Castellino, E. Jenni, H.-J. Kraus, L. Rost, W. Rudolph, J. W. Wevers* und *Th. Willi.*

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen und Zürich



Hermann Volk

Ihr sollt meine Zeugen sein

Gedanken zu Firmung, Ehe,
Priester- und Ordensleben

ca. 128 Seiten.
Kt. ca. 12,80 DM

Die in diesem Band vereinigten Predigten und Ansprachen verfolgen ein gemeinsames Ziel. Sie stellen die biblische Wahrheit heraus, daß der Christ in seinem Leben Christus bezeugen muß. Was der auferstandene Christus, der „treue Zeuge“, vor der Himmelfahrt seinen Jüngern sagt, ist allen gesagt: „Ihr sollt meine Zeugen sein.“

Dieses Zeugnis für Christus kann in verschiedener Weise gelebt werden. Die im ersten Teil veröffentlichten Predigten zur Priesterweihe zeigen das Zeugnis, das der Priester durch seine Sendung geben soll. Die im zweiten Teil veröffentlichten Predigten und Ansprachen decken das Zeugnis im Leben der Eheleute, der Ordensleute und — allen Christen gemeinsam — im Leben des Gefirmten auf.

Auch der gläubig angenommene Tod ist Zeugnis für Christus. Deshalb beschließt die Predigt, die beim Requiem für den am 24. Juli 1976 verstorbenen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Julius Kardinal Döpfner, gehalten wurde, dieses Buch.

Die Ausführungen des Mainzer Bischofs enthalten wertvolle Anregungen für die persönliche Besinnung und für Katechese und Predigt.

Bisher erschienene Titel:

Gesammelte Schriften

Bd. 1, 2. Aufl. 238 S.

Ln. 25,— DM

Bd. 2, 343 S. Ln. 32,— DM

Gott hat uns zuerst geliebt

Predigten zum Kirchenjahr
142 S. Kt. 15,80 DM

Der Christ als geistlicher Mensch

Von christlicher und priesterlicher Spiritualität

2. Aufl., 124 S. Kt. 11,80 DM

Christus alles in allen

112 S. Kt. 9,80 DM

Zum Lob seiner Herrlichkeit

Topos-Taschenbuch 54

133 S. Kt. 7,80 DM

Hermann Volk /
Friedrich Wetter

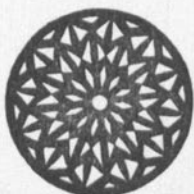
Geheimnis des Glaubens

Gegenwart des Herrn und
eucharistische Frömmigkeit
85 S. Kt. 9,80 DM

Matthias-Grünewald-Verlag - Mainz

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg
Bilder: Toni Schneiders
132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel-Saar-Ruwer

NEU!

LEONHARD HOLTZ

Mysterium und Meditation

Rosenkranzbeten heute

113 Seiten, kart., 9,80 DM

Holtz berichtet über Wurzeln und
Entstehen des Rosenkranzes in der
Trierer Karthause, seine innere und
äußere Gestalt, über seine Einübung
und Vollzug und provoziert zur Aus-
einandersetzung mit dieser uralten,
aber unüberholbaren Form christ-
licher Meditation.

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS-VERLAG TRIER

19. AUG. 1977

21 935

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Heft 3

Juli, August, September 1977

86. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Klaus Kremer, Trier

Kritische Theorie und Theologie in der Früh-
und Spätphilosophie Max Horkheimers
(1895—1973) (I)

Viktor Hahn, Hennef

Rede von Gott

Hubert Frankemölle, Münster

Glaubensbekenntnisse (II)

Heribert Schmitz, München

Anerkennung der Ämter

Andreas Heinz, Trier

Erzbischof Johann Hugo von Orsbeck
(1676—1711) und die Trierer Bistumsliturgie

Hubert Socha, Trier

Ehe und Ehescheidung in der gegenwärtigen
Diskussion

Klaus Peters, Trier

Die doppelte Repräsentation

Neue theologische Literatur

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Wilhelm Pesch, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 4 Hefen (je 5 Bogen). Jahresabonnement 53,50 DM, Einzelheft 14,80 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 36,— DM; alle Preise einschließlich 5,5 Prozent Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Postf. 30 40, Fleischstr. 61-65, 5500 Trier

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Klaus Kremer, Herrmannstraße 26, 5500 Trier-Euren

Prof. P. Dr. Viktor Hahn CSSR, Waldstraße 9, 5202 Hennef (Sieg)

Dr. Hubert Frankemölle, Langenstraße 1, 4400 Münster

Prof. Dr. Heribert Schmitz, Harthausener Straße 6/I, 8011 Neukeferloh

Dr. Andreas Heinz, Maximiner Weg 46, 5521 Auw an der Kyll

Prof. P. Dr. Hubert Socha SAC, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Dr. Klaus Peters, Banthusstraße 3, 5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck — auch von Abbildungen —, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege oder im Magnettonverfahren, Vortrag, Funk- und Fernsendung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen — auch auszugsweise — bleiben vorbehalten. Von einzelnen Beiträgen oder Teilen von ihnen dürfen nur einzelne Exemplare für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens zulässig hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wissenschaft GmbH, Frankfurt a. M. 1, Großer Hirschgraben 17—21, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Kritische Theorie und Theologie in der Früh- und Spätphilosophie Max Horkheimers (1895-1973), des Begründers der Frankfurter Schule

Das Ringen eines für die Menschen engagierten Sozialphilosophen

Einleitung: „Frankfurter Schule“ und die in ihr entwickelte „Kritische Theorie“

Der Name „Frankfurter Schule“ bestimmt sich zunächst örtlich von dem am 22. Juli 1924 in Frankfurt am Main eingeweihten Institut für Sozialforschung her, dessen erster Direktor Carl Grünberg wurde, zugleich der erste „Kathedermarxist“ an einer deutschsprachigen Universität. Im Jahre 1930 übernimmt M. Horkheimer, gebürtiger Jude und Sohn eines reichen Textilfabrikanten in Stuttgart, das Direktorat des Instituts, und zugleich wird ihm der neuerrichtete Lehrstuhl für Sozialphilosophie an der Universität übertragen. Erst von diesem Jahre an und unter Führung von M. Horkheimer beginnt jene Schule sich zu bilden und die Theorie sich zu artikulieren, die inzwischen als „Frankfurter Schule“ und als „Kritische Theorie“ bekanntgeworden ist und Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre in der breiteren deutschen Öffentlichkeit eine große Rolle spielte. Zu dem Kreis junger Gelehrter um M. Horkheimer, den spiritus rector des Unternehmens, gehörten Th. Adorno, H. Marcuse, E. Fromm, L. Lö-

* Horkheimers Werke werden unter Verwendung folgender Abkürzungen zitiert:

1. Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Bd. I u. II hrsg. v. A. Schmidt (Ffm. 1968) = KT I bzw. KT II u. Seitenangaben.
2. Vernunft und Selbsterhaltung (Ffm. 1970) = VS u. Seitenangaben.
3. M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Ffm. 1969) = DiA u. Seitenangaben.
4. Zum Begriff der Vernunft. Festrede bei der Rektoratsübergabe der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität am 20. November 1951. Frankfurter Universitätsreden, Heft 7 (Ffm. 1952) = BV u. Seitenangaben.
5. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, hrsg. v. A. Schmidt (Ffm. 1967) = KiV u. Seitenangaben.
6. Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar v. Helmut Gumnior (Ffm. 1970) = SA u. Seitenangaben.
7. Max Horkheimer, Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland, hrsg. v. W. Brede (Ffm. 1974) = Notizen u. Seitenangaben.
8. Max Horkheimer, Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942–1970. Hrsg. v. W. Brede (Ffm. 1972) = GiÜ u. Seitenangaben.

wenthal, F. Pollock, H. Großmann und W. Benjamin. Mit der von M. Horkheimer 1932 begründeten und in neun Bänden bis zum Jahre 1941 von ihm herausgegebenen „Zeitschrift für Sozialforschung“ schufen M. Horkheimer und seine Mitarbeiter sich ein international anerkanntes Organ, in welchem Horkheimer 1937 den Aufsatz „Traditionelle und Kritische Theorie“ veröffentlichte. Das war die offizielle Geburtsstunde der „Kritischen Theorie“. Am engsten verband Horkheimer sich mit Adorno, von dem er mehrfach bezeugt¹, daß dieser gemeinsam mit ihm die „Kritische Theorie“ entfaltet habe. Erweitert wurde der Kreis der Frankfurter Schule in den sechziger Jahren durch einen inzwischen sehr bekannt gewordenen Schüler Adornos, J. Habermas, der 1967 als Ordinarius nach Ffm. berufen wurde und 1971 zum Kodirektor des „Max-Planck-Instituts zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich technischen Welt“ in Starnberg und zum wissenschaftlichen Mitglied der Max-Planck-Gesellschaft ernannt worden ist. Mit Habermas' Eintritt in die Frankfurter Schule dürfte endgültig der Beginn des Verlustes einer einheitlichen „Frankfurter Schule“ und „Kritischen Theorie“ angezeigt sein².

K a p. 1: Der sozialphilosophische Entwurf des jungen Horkheimer (1930—1941)

Ein längeres Zitat Horkheimers aus seiner Schrift „Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie“ vom Jahre 1934 mag den Ausgangspunkt für dieses Kapitel bilden und zugleich die Basis, um darauf die wichtigsten philosophischen Positionen des frühen Horkheimer darzustellen. Die Textpassage lautet³: „Verweist aber nicht der Kampf um die Verwirklichung einer menschenwürdigen Welt selbst auf einen tieferen Sinn? Gibt es nicht eine den Individuen vielleicht verborgene Bestimmung der Geschichte, so daß doch jeder, der sich an seiner Stelle einsetzt, einem Höheren, Unerkennbaren und doch Verehrungswürdigen dient? Rationalismus und Irrationalismus haben auf diese Fragen viele positive Antworten gegeben. Sie verfallen dabei in optimistische Metaphysik und machen sich dabei ihren sozialen Pessimismus gegenwärtig noch leichter. Der Materialismus kennt keine zweite Wirklichkeit, weder eine, die der unsrigen zugrunde läge, noch eine, die sie überwölbte. Glück und Friede, die den Menschen auf der Erde

¹ KT I IX; DiA IX; KiV 14; ferner, Zur Zukunft der „Kritischen Theorie“. Gespräch mit Max Horkheimer im „Schweizer Hof“ in Zürich, in: C. GROSSNER, Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophen (Reinbek bei Hamburg 1971) S. 262—277, bes. 266 u. 276²¹. Auf dieses Gespräch und Grossners Buch wird oft unter folgender Abkürzung zurückgegriffen: GROSSNER u. Seitenangaben.

² Vgl. dazu vor allem die reiche Dokumentation bei Grossner, bes. die Ausführungen zu Adorno/Horkheimer und Habermas. — Für die Biographie Horkheimers und den Werdegang der Frankfurter Schule sei neben Grossner verwiesen auf den Kommentar von H. GUMNIOR in SA 5—53 sowie auf A. SCHMIDT, Zur Idee der Kritischen Theorie (München 1974).

³ In: KT I 169 f.

nicht geschenkt sind, haben sie nicht nur scheinbar, sondern wahrhaft und in alle Ewigkeit verloren; denn der Tod ist nicht der Friede, sondern er führt wirklich ins Nichts. Die Liebe zu den Menschen, wie sie der Materialismus versteht, gilt nicht Wesen, die nach ihrem Tode in der Ewigkeit geborgen sind, sondern den ganz im Ernst vergänglichen Individuen.

Auch der Ausweg der modernen Philosophie, angesichts des Schwindens der Jenseitshoffnung den Eintritt des Todes „als notwendige Erfüllung eines Lebenssinnes“ hinzustellen, dieser besondere Versuch einer gedanklichen Aussöhnung mit der sinnlosen Realität hält vor der materialistischen Erkenntnis nicht stand. Sie entbehrt jeder Art eines weltanschaulichen Optimismus und hat es daher schwerer, sich mit dem Gang der Weltgeschichte abzufinden. Alle Energien, auch noch die verzweifeltsten, lenkt sie auf das Diesseits und setzt freilich damit den einzigen Glauben, den sie zuläßt, die Hoffnung auf die irdischen Möglichkeiten des Menschen, der Enttäuschung aus. Der metaphysische und religiöse Optimismus ist im Gegensatz dazu nicht darauf angewiesen, selbst die kleinste Aussicht für die Menschen im Diesseits zu erspähen und energisch an ihr festzuhalten.“

§ 1) Kein ursprünglicher und verborgener Sinn der Geschichte

Was zunächst in die Augen springt, ist die Ablehnung eines tieferen Sinnes, einer den Individuen vielleicht verborgenen Bestimmung der Geschichte, dergemäß die Individuen mit all ihren Überlegungen, Entscheidungen und Handlungen letztlich einem Höheren und Unerkennbaren dienen. Horkheimer hat das anderswo als ursprünglichen⁴, überirdischen bzw. ewigen⁵ und absoluten⁶ Sinn der Geschichte bezeichnet. Diese Deutung der Geschichte besagt, daß die Weltgeschichte auch ohne Zutun des Menschen, daher bereits vor dem Auftreten des ersten Menschen, einen absoluten Sinn hat, zu einem unbedingten Ziel unterwegs ist. Horkheimer lehnt das radikal ab, weil es, wie er richtig gesehen hat, einen absoluten Geist, eine göttliche Vernunft bzw. einen Gott und dessen Wirksamkeit in der Geschichte voraussetzt⁷. Vertrat Hegel die Meinung: Die Abhandlung der Weltgeschichte selbst ist das Bild und die Tat und somit der Beweis einer göttlichen Vernunft⁸, so erklärt Horkheimer demgegenüber: Die Erkenntnis des Verlaufs der Geschichte führt nicht zur Erkenntnis einer in der Geschichte tätigen absoluten bzw. göttlichen Vernunft, wohl aber kann sie zum Mittel werden, Vernunft in die Geschichte zu bringen. „Aber die Geschichte hat keine Vernunft,

⁴ KT I 54, 65 f.; KT II 84.

⁵ KT I 203, 204, 206, 241, 369.

⁶ KT I 207, 204.

⁷ KT I 206 f., 241; KT II 82.

⁸ Zitiert bei A. SCHMIDT, a. a. O. 127 f.

„an sich“ betrachtet⁹.“ An sich bzw. in sich gesehen sind Realität, Welt und Geschichte sinnlos¹⁰.

Der Mensch vermag jedoch dieses der Realität ursprünglich anhaftende Manko wettzumachen, Vernunft in die Geschichte zu bringen, ihr daher Ziele und Zwecke vorzugeben und ihr auf diese Weise einen Sinn einzustiften. Diese Ziele und Zwecke, auch Ideale sagt er dazu, erblickt Horkheimer in einer höheren Form der Gesellschaft und einem helleren Dasein für alle Menschen¹¹, in der Schaffung einer menschenwürdigen Welt und vernünftigen Gesellschaft¹², frei von Ausbeutung und Unterdrückung¹³, in der keiner mehr ohne sinnlosen Grund leidet¹⁴, überhaupt in einer gerechten Gesellschaft¹⁵ bzw. einer richtigen Gesellschaft¹⁶, in Freiheit¹⁷, Weisheit¹⁸, Wahrheit¹⁹ und vor allem Glück²⁰ aller Menschen, in der allseitigen Entfaltung der Persönlichkeit²¹. Terminologisch fällt auf, daß Horkheimer bald von einer glücklicheren, besseren, gerechteren, richtigeren, vernünftigeren, menschenwürdigeren, bald dagegen von einer glücklichen, gerechten, richtigen, vernünftigen und menschenwürdigen Welt bzw. Gesellschaft spricht. Weder zu dieser Promiskuität in der Terminologie erfahren wir ein erläuterndes Wort — eine glückliche Welt stellt ja ein viel höheres Ziel dar als eine glücklichere —, noch unternimmt Horkheimer einen grundsätzlichen Versuch zur notwendigen Klärung der Frage, was denn Glück sei, worin es bestehe. Und dies angesichts von Aussagen, wonach dort, „wo das Glück zum Prinzip gemacht wird . . . , auch das umwälzende Handeln gefordert“ ist (KT II 259), und „das Ganze“ der zu schaffenden besseren Gesellschaft „am Glück der Menschen sein dauerndes Korrektiv hat“ (KT I 156). In der Anerkennung von Zielen, Idealen und Zwecken geht nach Horkheimer der Materialismus mit der klassischen Metaphysik daher konform²². Er unterscheidet sich von ihr in der

⁹ M. HORKHEIMER, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Stuttgart 1930) 94 u. 92. Vgl. auch KT II 132; KiV 159 u. 162.

¹⁰ Vgl. KT I 207; ferner 66, 169, 204; KT II 82, 84.

¹¹ KT I 208.

¹² KT I 117, 95, 169, 374; KT II 256, 254, 199; GiÜ 152—175.

¹³ KT II 189; KiV 8.

¹⁴ KT I 215.

¹⁵ KT II VII; GiÜ 152—175.

¹⁶ KT II VIII; KiV 229; GiÜ 164.

¹⁷ KT II 117, 166, 168, 171, 258 f.; KT I 210, 207.

¹⁸ KT I 208, 370.

¹⁹ KT II 327.

²⁰ KT II 245, 196, 171, 259; vgl. KT I 47, 64 f., 94, 156 f., 207, 208, 210, 223, 370, 375.

²¹ Vgl. SA 86 f.; ferner KT I 94, 104; KiV 8, 214 f., 229.

²² KT I 208.

Bestimmung dieser Ideale und Ziele als von endlichem²³, vergänglichem²⁴ und daher bedingtem Charakter²⁵. Denn „jede geschichtliche Veränderung, in der eine neue Gestalt menschlichen Zusammenlebens sich verwirklichte, könnte auch die Begriffe von Gesellschaft, Freiheit, Recht und so fort nicht unberührt lassen. Der Zusammenhang aller Kategorien bis in die abstraktesten hinein würde davon betroffen“²⁶. Die Ziele des materialistischen Denkers und Kämpfers haben zwar den Glanz des Überzeitlichen und Ewigen und unbedingt Verpflichtenden eingeübt²⁷, sofern jedoch „die Zwecke, welche sein eigenes Leben bestimmen, nicht mit ihm zugrunde gehen, sondern auf dem Weg der Gesellschaft weiter verfolgt werden, darf er hoffen, daß sein Tod nicht zugleich das Ende seines Willens bezeichnet“²⁸. Er hat sich selbst aufgegeben, damit andere leben sollten²⁹. Die bisherige Philosophie dagegen in Gestalt der Metaphysik, gerade auch der Hegelschen, glaubt einen ewigen Sinn zu erschließen, in dessen Kontemplation das Individuum bei aller persönlichen Misere sich geborgen fühlen soll³⁰.

§ 2) Verzicht auf Jenseits und Transzendenz: Die Hoffnung richtet sich einzig auf das Diesseits

Die Ablehnung eines überirdischen Sinnes in der Geschichte ergibt sich für Horkheimer zwangsläufig aus der Ablehnung eines göttlichen Wesens. Als recht guter Kenner der philosophischen Tradition weiß er zu gut, daß die Anerkennung eines absoluten Sinnes in der Geschichte von der theistischen Voraussetzung nirgends zu trennen ist³¹. Damit kommen wir zu einer 2. Position, die in der angeführten Textpassage Horkheimers ausgesprochen ist: Es gibt außer der diesseitigen Wirklichkeit keine zweite, weder eine, die der unsrigen zugrunde läge, noch eine, die sie überwölbte. Alle Energien, auch noch die verzweifeltsten, lenkt die materialistische Erkenntnis einzig auf das Diesseits und ist daher darauf angewiesen, selbst die kleinste Aussicht für die Menschen im Diesseits zu erspähen und energisch an ihr festzuhalten. Die Wirklichkeit eines Gottes — für Philosophie und Religion der Höhepunkt ihres Denkens und Glaubens, zugleich ihr höchster Gegenstand, das kann nicht mehr zusammengehen mit der von Hause aus sinnlosen Realität. Die Kritische Theorie, schreibt Horkheimer 1937, „urteilt

²³ KT I 370.

²⁴ KT I 210; vgl. 219, 240; KT II 327.

²⁵ KT I 211; vgl. 210, 219.

²⁶ KT I 240 f.

²⁷ KT I 211; vgl. 370.

²⁸ KT I 207.

²⁹ KT I 370; vgl. 375.

³⁰ KT I 241.

³¹ KT I 207.

nicht nach dem, was über der Zeit, sondern nach dem, was an der Zeit ist³². Nur jene, „welche einer Religion nachfolgen, haben darüber hinaus noch stärkende Aussichten aufs Jenseits oder doch in einen unerschöpflichen göttlichen Urgrund des Lebens. Der Schüler der Aufklärung aber ist davon überzeugt, daß auch die zukünftigen Geschlechter, für die er kämpft, unwiderruflich vergänglich sind und am Ende immer das Nichts über die Freude siegt³³. „Die Vorstellung einer bergenden Macht außerhalb der Menschheit wird in der Zukunft verschwinden. Indem nicht mehr der Glaube an diesen Trost, sondern das Bewußtsein von ihrer Verlassenheit die Beziehungen der Menschen vermittelt, werden sie unmittelbar werden³⁴.“

§ 3) Der Tod führt ins absolute Nichts

Mit der Absage an jede Transzendenz und dem Rückzug auf die reine Diesseitigkeit muß der Tod für den Menschen die totale persönliche Vernichtung bedeuten. Wir hörten: „Glück und Friede, die den Menschen auf der Erde nicht geschenkt sind, haben sie nicht nur scheinbar, sondern wahrhaft und in alle Ewigkeit verloren; denn der Tod ist nicht der Friede, sondern er führt wirklich ins Nichts.“ Das schrieb Horkheimer 1934. In einem Aufsatz zu Theodor Haeckers „Der Christ und die Geschichte“ schreibt Horkheimer 1936: Der theoretische Materialist „weiß nur, daß der Wunsch nach Ewigkeit des Glückes, dieser religiöse Traum der Menschheit, unerfüllbar ist. Der Gedanke, daß die Gebete der Verfolgten in höchster Not, daß die der Unschuldigen, die ohne Aufklärung ihrer Sache sterben müssen, daß die letzten Hoffnungen auf eine übermenschliche Instanz kein Ziel erreichen und daß die Nacht, die kein menschliches Licht erhellt, auch von keinem göttlichen durchdrungen wird, ist ungeheuerlich. Die ewige Wahrheit hat ohne Gott ebensowenig einen Grund und Halt wie die unendliche Liebe, ja, sie wird zum undenkbaren Begriff. Aber ist Ungeheuerlichkeit je ein stichhaltiges Argument gegen die Behauptung oder Leugnung eines Sachverhaltes gewesen, enthält die Logik das Gesetz, daß ein Urteil falsch ist, wenn seine Konsequenz Verzweiflung wäre³⁵.“ Horkheimer will sagen: Alle diese Wünsche nach Ewigkeit und vor allem nach dem Eintritt der universalen Gerechtigkeit und Güte sind dem materialistischen Denker mit dem religiösen, im Gegensatz zur Stumpfheit der positivistischen Haltung, gemeinsam. Ist dieser aber angesichts der versprochenen Erfüllung im Gedanken beruhigt, so jener von dem Gefühl der grenzenlosen Verlassenheit des Menschen durchdrungen, das die einzige wahre Antwort auf die unmögliche Hoffnung ist³⁶. Eine materialistische Theorie, erklärt

³² KT II 198; vgl. KT I 247.

³³ KT I 208.

³⁴ KT I 204.

³⁵ KT I 372; vgl. auch 367 f. die alte chinesische Legende; ferner KT I 44.

³⁶ KT I 372.

Horkheimer, die im Gegensatz zur idealistischen Ansicht der Welt keinen Sinn unterschiebt, hat auch für das Selbstbewußtsein, das aus ihr hervorgeht, ihre Folgen. „Wer sie annimmt, setzt die mit ihr verknüpfte Lebenspraxis zu keinem ewigen geistbegabten Wesen in Beziehung. Die Hoffnung, daß irgend etwas über Zeit und Raum hinausreicht, erscheint ihm eitel. Wenn es gut geht, werden spätere Generationen sich der Märtyrer für die Sache der Freiheit erinnern, aber dann wird es für diese vergangenen Kämpfer nach ihrer eigenen Überzeugung selbst so viel bedeuten wie für die dreihundert Gefallenen des Leonidas, wenn jener Wanderer wirklich nach Sparta kam und verkündete, er habe sie liegen gesehen, wie das Gesetz es befahl: nämlich nichts³⁷.“ Verkehrt sei es, hier von Skepsis und Nihilismus zu sprechen; in Wirklichkeit beginne das aufrichtige Bewußtsein und Handeln gerade dort, wo sich diese einfache Wahrheit durchsetzt und festgehalten wird³⁸. „Der religiöse Glaube an die Neuerschaffung der Welt nach ihrem Untergang geht im Bekämpfen der Schwermut um eine Spanne zu weit³⁹.“

§ 4) Die materialistische Geschichtsauffassung und ihre Konsequenzen für Moral, Religion und Metaphysik

Horkheimer bezeichnet seine philosophische Haltung in dieser frühen Zeit als die des Materialismus und setzt sie gegen alle idealistische Philosophie ab⁴⁰. Was versteht er unter Materialismus? Auf keinen Fall läßt sich dieser Materialismus mit der Aussage erfassen: Alle Wirklichkeit ist bloß materieller Natur⁴¹. Gemeint ist vielmehr der historische Materialismus bzw. die materialistische Geschichtsauffassung, die K. Marx erstmalig und in exemplarischer Weise in der Frühschrift „Deutsche Ideologie“ von 1845/46 entwickelt hat. Neben Hegel und Schopenhauer ist M. Horkheimer in seinem Denken vor allem K. Marx verpflichtet⁴². Denn in Marx und auch noch in Engels hat er zeitlebens jene Denker erblickt, die eine Gesellschaft frei von Gewalt und Ausbeutung gründen wollten, die die freie und allseitige Entfaltung der Persönlichkeit zum Ziele hatten, in deren Werk der Gedanke an eine richtigere Wirklichkeit Gestalt gewonnen hat⁴³.

³⁷ KT I 207; ferner 264 f., 375; KT II 83 f.

³⁸ KT I 208.

³⁹ KT I 373.

⁴⁰ KT I XII f. (Vorwort Horkheimers zur Neupublikation der Aufsätze): „Der idealistischen Philosophie abzusagen und mit dem historischen Materialismus in der Beendigung der Vorgeschichte der Menschheit das Ziel zu sehen, erschien mir als die theoretische Alternative gegenüber der Resignation vor dem mit Schrecken sich vollziehenden Lauf zur verwalteten Welt. Der metaphysische Pessimismus, implizites Moment jedes genuinen materialistischen Denkens, war seit je mir vertraut.“

⁴¹ KT I 65 f.

⁴² Vgl. das Vorwort zu KiV 8 u. das Vorwort zu KT I XIII; GiÜ 162.

⁴³ Vgl. KiV 228; SA 86 f. Vgl. auch GiÜ 156—159.

Der Kerngedanke der von K. Marx entworfenen materialistischen Geschichtsauffassung ist folgender: Wir haben konkrete Individuen, die auf eine bestimmte Weise ihre materiellen Lebensgüter, etwa Speisen, Getränke, Kleider, Wohnung und damit ihr Leben selbst produzieren. Ausgangspunkt des historischen Materialismus ist der wirkliche Lebensprozeß der Individuen, der mit dem materiellen Lebensprozeß gleichgesetzt wird. Aus diesem materiellen Produktionsprozeß gehen als erstes eine bestimmte gesellschaftliche Gliederung bzw. soziale Verkehrsformen — Produktionsverhältnisse sagt Marx später dafür — und der Staat hervor, daraus wiederum die Ideen, Vorstellungen, insgesamt das Bewußtsein dieser Menschen. „Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen etc., aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf. Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß“⁴⁴. „Das eigentliche agens in der Weltgeschichte ist nicht mehr ein göttlicher Geist oder eine Weltvernunft wie in der idealistischen Philosophie, sind auch nicht die Ideen in den Köpfen der Menschen, sondern die Produktivkräfte. Auf ein Schema gebracht und mit Worten von K. Marx selbst ausgedrückt bedeutet historischer Materialismus: Welche Produktionskräfte, solch ein gesellschaftlicher Zustand; und was für ein gesellschaftlicher Zustand, solch ein Bewußtsein“⁴⁵. In der Schrift: „Das Elend der Philosophie“ aus dem Jahre 1847 hat Marx seine materialistische Geschichtsauffassung gegenüber dem französischen Sozialphilosophen Proudhon sehr plastisch in folgender Weise dargestellt: „Herr Proudhon, der Ökonom, hat ganz gut begriffen, daß die Menschen Tuch, Leinwand, Seidenstoffe unter bestimmten Produktionsverhältnissen anfertigen. Aber was er nicht begriffen hat, ist, daß diese bestimmten sozialen Verhältnisse ebenso gut Produkte der Menschen sind, wie Tuch, Leinen etc. Die sozialen Verhältnisse sind eng verknüpft mit den Produktivkräften. Mit der Erwerbung neuer Produktivkräfte verändern die Menschen ihre Produktionsweise, und mit der Veränderung der Produktionsweise, der Art, ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, verändern sie alle ihre gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten. Aber dieselben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäß ihrer materiellen Produktionsweise gestalten, gestalten auch die Prinzipien, die Ideen, die Kategorien gemäß ihren gesellschaftlichen Verhältnissen.

Somit sind diese Ideen, diese Kategorien, ebensowenig ewig, als die Verhältnisse, die sie ausdrücken. Sie sind *historische, vergängliche, vorübergehende Produkte*⁴⁶.“

⁴⁴ K. MARX, Deutsche Ideologie, in: Die Frühschriften, hrsg. v. S. Landshut (Stuttgart 1971) 349.

⁴⁵ A. a. O. 358.

⁴⁶ A. a. O. 497 f.: Das Elend der Philosophie.

Diese materialistische Geschichtsauffassung bestimmt den frühen Horkheimer vollständig⁴⁷, wie überhaupt die Früh- und Erstphase der Kritischen Theorie vollends im Kielwasser des historischen Materialismus segelt⁴⁸.

Der zuletzt zitierte Text von K. Marx macht deutlich, daß für den Historiker die Prinzipien, Ideen und Kategorien des Menschen, mit einem Wort: die Ideologien, bloß historische, vergängliche und vorübergehende Produkte sind. Oder, wie K. Marx in der Deutschen Ideologie sich ausdrückt: Es handelt sich dabei lediglich um „Reflexe und Echos“ des materiellen Lebensprozesses, um „Supplemente des materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses“⁴⁹. Zu diesen Ideologien gehören nach Marx vornehmlich Moral, Religion und Metaphysik, die, wie K. Marx ausdrücklich feststellt, nicht länger den Schein der Selbständigkeit bewahren. „Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein“⁵⁰. So etwas wie eine zeitlos gültige Moral oder perenne Metaphysik oder auch ein von allen geschichtlichen Wandlungen nicht angetasteter Urbestand an Religion ist damit unmöglich geworden.

Marxens Wort von der „beständigen Bewegung des Anwachsens der Produktivkräfte, der Zerstörung sozialer Verhältnisse und der Bildung von Ideen“⁵¹ ist wörtlich zu nehmen. Der frühe Horkheimer teilt in bezug auf Moral, Religion und Metaphysik auch diese Konsequenz der in der materialistischen Geschichtsauffassung innerlich angelegten Sachlogik. Eine absolute Moral wird abgelehnt, Metaphysik erweist sich als Illusion, ihre Ideen werden als bloße Idole aufgedeckt, und Religion erscheint als Ideologie und Legende, der man einmal wird entraten können⁵². Die moralischen Ideen haben ihren überzeitlichen Charakter verloren und lassen a fortiori keinen Gedanken mehr an eine Rückbeziehung auf ein Göttliches aufkommen.

§ 5) Die ewigen Wahrheiten

Unter den ewigen Wahrheiten, wofür man auch notwendige, unveränderliche und Vernunftwahrheiten sagte, verstand die klassische Metaphysik Sätze von zeitloser Geltung, die man nicht leugnen kann, ohne sich in Widersprüche zu

⁴⁷ Vgl. KT I 66; ferner 44 f.; ebenfalls XII im Vorwort.

⁴⁸ Vgl. auch A. SCHMIDT, a. a. O. 45 f.

⁴⁹ A. a. O. 349.

⁵⁰ A. a. O. 349.

⁵¹ A. a. O. 498.

⁵² Für die Moral vgl. KT I 44, 64 f., 170 f., 219, 240 f.; für die Metaphysik KT I 65, 156, 171, 205, 219 f.; KT II 83 f.; für die Religion KT I 156, 371, 373; ferner Notizen 131 (1959/60).

verwickeln, die darum nicht einmal von Gott umgestoßen werden können. Sie haben nämlich in Gott, näherhin in dessen Verstand, ihren Grund und Ursprung. Wie dessen Wesen nicht von seinem Willen abhängt, so auch nicht dessen Verstand. Augustinus hat in seinem noologischen bzw. ideologischen Gottesbeweis diese ewigen Wahrheiten auf Gott als ihren Ursprung zurückgeführt.

Leibniz wird nicht müde, in Auseinandersetzung mit Descartes und den Cartesianern, diese ewigen Wahrheiten auf die Ideen im Geiste Gottes zu gründen. Vornehmlich erblickte man diese ewigen Wahrheiten als in der Mathematik gegeben, in Sätzen etwa folgender Art: Das Quadrat der Hypotenuse ist gleich den Quadraten der beiden Katheten. Oder: Dreimal fünf ist gleich der Hälfte von dreißig. Sogar noch D. Hume, der Antipode der klassischen Metaphysik, schreibt von diesen mathematischen Vernunftwahrheiten: „Wenn es auch niemals einen Kreis oder ein Dreieck in der Natur gegeben hätte, so würden doch die von Euklid demonstrierten Wahrheiten für immer ihre Gewißheit und Evidenz behalten⁵³.“ Auch in Logik, Metaphysik und Religion nahm man solche ewigen Wahrheiten an.

M. Horkheimer hat diesen Zusammenhang von ewiger Wahrheit und Gott von Anfang an gesehen. Jenes Wort ist uns schon begegnet, das er 1936 niederschrieb: „Die ewige Wahrheit hat ohne Gott ebenso wenig einen Grund und Halt wie die unendliche Liebe, ja, sie wird zum undenkbaaren Begriff⁵⁴.“ Da der frühe Horkheimer im Anschluß an Marx Gott bzw. ein göttliches Wesen zur bloßen menschlichen Projektion und Illusion erklärt, gibt er konsequenterweise auch die Idee der ewigen Wahrheit preis⁵⁵. Mit dem Verlust Gottes hat sie den Grund der eigenen Möglichkeit eingebüßt. Nicht jedoch gibt der frühe Horkheimer damit den Gedanken von Wahrheit überhaupt, näherhin von absoluter Wahrheit preis, die er gegen jede Form von Relativismus verteidigt, sei dies der Pragmatismus verschiedenster Schattierung⁵⁶ oder auch der soziologische und historische Relativismus⁵⁷. Seinen klassischen Ausspruch hat Horkheimer diesem absoluten Wahrheitsbegriff in folgenden Worten gegeben: „Die Wahrheit gilt auch für den, der ihr widerspricht, sie ignoriert oder für belanglos erklärt. Nicht was der einzelne glaubt und von sich denkt, nicht das Subjekt an sich selbst, sondern das Verhältnis der Vorstellungen zur Realität entscheidet über die Wahrheit, und wenn einer sich einbildet, der Abgesandte Gottes oder der Retter eines Volkes zu sein, so entscheidet nicht er darüber, nicht einmal die Mehrzahl der Mitmenschen,

⁵³ D. HUME, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Hrsg. v. R. Richter. Philos. Bibliothek 35 (Leipzig 1907) 35.

⁵⁴ KT I 372; vgl. auch 246, 248; KiV 227, 231.

⁵⁵ KT I 246 f.

⁵⁶ Horkheimer setzt sich immer wieder vor allem mit dem Pragmatismus amerikanischer Provenienz auseinander: Ch. S. Peirce, W. James, J. Dewey: vgl. KT I 228–276; KiV 48–59.

⁵⁷ KT II 327; vgl. auch 304; KT I 227–229, 236, 246.

sondern das Verhältnis seiner Behauptungen und Akte zum objektiven Tatbestand der Rettung. Die Zustände, die jene Meinung anzeigen, müssen im Gang der Ereignisse wirklich eintreten und sich finden⁵⁸.“

§ 6) Kritische Theorie: Ihr Erstbegriff in den dreißiger Jahren

M. Horkheimer veröffentlichte 1937 unter der Überschrift „Traditionelle und kritische Theorie“ den programmatischen Aufsatz, dessen Erscheinen die offizielle Geburtsstunde der Kritischen Theorie darstellte⁵⁹. Um den Begriff von Kritischer Theorie würdigen zu können, den Horkheimer in der Spätphase seines Denkens vertritt, sind zum Abschluß dieses ersten Kapitels kurz die Konstituentien herauszuheben, die den frühen und ersten Begriff der Kritischen Theorie ausmachen.

1. Kein Gedanke an Gott und Religion

Horkheimers Frühauffassung von Kritischer Theorie enthält keinen Gedanken an ein Göttliches oder Gott, auch nicht an Theologie und Religion. „Das Denken, das nicht dem Bestehenden und seinen vorgezeichneten Erlebnisformen, sondern einer glücklicheren Zukunft verhaftet ist⁶⁰“, verträgt sich nicht mit dem Glauben an eine göttliche Wirklichkeit. Das ist Marx, der in seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie von 1843/44 geschrieben hatte: „Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege⁶¹.“

2. Unablösbarkeit der Praxis von der Theorie

Der Erstbegriff der Kritischen Theorie will sich ferner nicht mehr wie der traditionelle Theoriebegriff mit einem rein theoretischen Begriff von Theorie abfinden. Etwa in der Form, daß der Theorie als solcher bereits praxisverändernde und geschichtliche Kraft zugeschrieben werde⁶². Oder auch in der Form: hier der Gesellschaftswissenschaftler, dort die gesellschaftliche Wirklichkeit. Optimales Ergebnis etwa: der selbstverständlich angenommene Glaube an den gesellschaftlichen Wert dieses Berufes und an die soziale Bedeutung des Faches⁶³. Oder gar schließlich in der landläufigen Form: hier die Theorie — dort die Praxis, bestenfalls daher die Anwendung der Theorie auf die Praxis⁶⁴. Bei all diesen

⁵⁸ KT I 248 f.

⁵⁹ KT II 137—200. Vgl. auch GiÜ 163 f.

⁶⁰ KT II 136.

⁶¹ Frühschriften, a. a. O. 208.

⁶² So wieder der Begriff der Theorie beim mittleren Horkheimer: vgl. BV 16 f.

⁶³ KT II 145 f.

⁶⁴ KT II 163 f. u. 170 f.

Begriffen von Theorie tut sich eine Arbeitsteilung auf zwischen den Menschen, die in den gesellschaftlichen Kämpfen auf den Gang der Geschichte einwirken und dem soziologischen Diagnostiker, der ihnen den Standort zuweist⁶⁵. „Das gegenständliche Geschehen ist der Theorie transzendent⁶⁶.“ Das Handeln wird „als Anhängsel, als bloßes Jenseits des Denkens“ aufgefaßt⁶⁷. Das Denken, der Aufbau der Theorie, bleibt eine Sache, und sein Gegenstand, das Proletariat, eine andere⁶⁸.

Kritische Theorie dagegen meint eine Verflechtung der theoretischen Arbeit in den Lebensprozeß der Gesellschaft dergestalt, daß die den geschichtlichen Prozeß der Gegenwart nicht nur äußerlich beschreibende, sondern wirklich begreifende Theorie zur umgestaltenden Kraft wird und auf die realen Kämpfe des Zeitalters einwirkt⁶⁹. Eine Kritik an der Kritischen Theorie könnte hier immerhin die Frage aufwerfen: Welcher gesellschaftlichen Theorie, einerlei ob philosophischen, soziologischen oder politologischen Charakters, geht es nicht darum, den Prozeß der Geschichte wirklich zu begreifen? Horkheimer ist nicht dieser Ansicht! „Wird jedoch der Theoretiker und seine ihm spezifische Aktivität mit der beherrschten Klasse als dynamische Einheit gesehen, so daß seine Darstellung der gesellschaftlichen Widersprüche nicht allein als ein Ausdruck der konkreten historischen Situation, sondern ebenso sehr als stimulierender, verändernder Faktor in ihr erscheint, dann tritt seine Funktion hervor. Der Gang der Auseinandersetzung zwischen den fortgeschrittenen Teilen der Klasse und den Individuen, *welche die Wahrheit über sie aussprechen*, ferner die Auseinandersetzung zwischen diesen fortgeschrittensten Teilen mitsamt ihren Theoretikern und der übrigen Klasse ist als ein Prozeß von Wechselwirkungen zu verstehen, bei dem das Bewußtsein mit seinen befreienden zugleich seine antreibenden, disziplinierenden, aggressiven Kräfte entfaltet⁷⁰.“

Zum konkreten Kampf um die Verwirklichung besserer Zustände für das Proletariat gehört das theoretische Geschäft als „die intellektuelle Seite des historischen Prozesses seiner Emanzipation⁷¹“. Die Theorie wird nicht verstanden als Formulierung der jeweiligen Gefühle und Vorstellungen einer Klasse, auch nicht als Systematisierung etwa der Bewußtseinsinhalte des Proletariates oder gar seines fortgeschrittenen Teiles⁷². *Die bloße Beschreibung des bürgerlichen oder pro-*

⁶⁵ KT II 171.

⁶⁶ KT II 177.

⁶⁷ KT I 245.

⁶⁸ KT II 164.

⁶⁹ Vgl. A. Schmidt im Nachwort zur Herausgabe der beiden Bände: Kritische Theorie: KT II 339.

⁷⁰ KT II 164. Hervorhebung von mir!

⁷¹ KT II 164.

⁷² KT II 163 f.

letarischen Selbstbewußtseins gibt nicht schon die Wahrheit über diese Klassen⁷³. Der Beruf des Theoretikers „ist der Kampf, zu dem sein Denken gehört, nicht das Denken als etwas Selbständiges, davon zu Trennendes⁷⁴“. Die Theorie ist „als Moment einer auf neue gesellschaftliche Formen abzielenden Praxis“ verstanden⁷⁵.

Der neue, von Horkheimer entwickelte kritische Theoriebegriff impliziert daher: Die Wahrheit über die gesellschaftliche Wirklichkeit ist derart auszusprechen, daß sie zugleich zur aggressiven Kritik wird; nicht nur gegenüber den bewußten Apologeten des Bestehenden, sondern ebenso sehr gegenüber ablenkenden, konformistischen oder utopistischen Tendenzen in den eigenen Reihen⁷⁶. Erkennen und Handeln werden in Horkheimers neuem kritischen Theoriebegriff als so eng miteinander und so unablösbar voneinander verbunden betrachtet⁷⁷, daß sie als die zwei Seiten einer gewissermaßen neuen Einheit erscheinen. Diese neue Einheit heißt: gesellschaftlicher Kampf⁷⁸. Wie sehr es um dieses Ineinander von Erkennen und Handeln und darum um die Unablösbarkeit des einen von dem anderen geht, ersieht man noch einmal aus der Interpretation, die Horkheimer der zeitgenössischen Feindschaft gegen das Theoretische gibt. „Die Feindschaft gegen das Theoretische überhaupt, die heute im öffentlichen Leben grassiert, richtet sich in Wahrheit gegen die verändernde Aktivität, die mit dem kritischen Denken verbunden ist⁷⁹.“

3. Politische Interessen

Aus der eben dargelegten „Einheit von Theorie und Praxis“ ergibt sich zwangsläufig als weiteres Konstituens der Kritischen Theorie ihr *bewußt politischer, genauer, gesellschaftspolitischer Charakter*. „Es gibt keine Theorie der Gesellschaft, auch nicht die des generalisierenden Soziologen, die nicht politische Interessen mit einschliesse, über deren Wahrheit anstatt in scheinbar neutraler Reflexion nicht selbst wieder handelnd und denkend, eben in konkreter geschichtlicher Aktivität, entschieden werden müßte. Daß der Intellektuelle sich so hinstellt, als bedürfe es zunächst einer nur von ihm zu leistenden schwierigen Denkarbeit, um zwischen revolutionären, liberalistischen und faschistischen Zielen und Wegen die Wahl zu treffen, ist überhaupt verwirrend. Die Situation ist seit Jahrzehnten nicht mehr danach. Die Avantgarde bedarf der Klugheit im politi-

⁷³ KT II 163 f.

⁷⁴ KT II 165.

⁷⁵ KT II 165.

⁷⁶ KT II 164.

⁷⁷ KT I 245.

⁷⁸ KT II 178 f.

⁷⁹ KT II 180.

schen Kampf, nicht der akademischen Belehrung über ihren sogenannten Standort⁸⁰“.

4. Ziel: Gesellschaft ohne Unrecht

Ist der Beruf des Theoretikers nach Horkheimer neu als Kampf zu definieren, als Einheit von Erkennen und Handeln, dann stellt sich notwendig die Frage nach den Zielen und Absichten dieses Kampfes. Welche gesellschaftspolitischen Interessen verfolgt die Kritische Theorie? Horkheimer antwortet: Die Kritische Theorie ist nicht nur darauf gerichtet, irgendwelche Mißstände abzustellen. Es geht ihr nicht darum, daß irgend etwas in der gesellschaftlichen Struktur besser funktioniere⁸¹, sondern: Kritische Theorie will aufheben den Gegensatz zwischen der im menschlichen Individuum angelegten Vernünftigkeit und der in der gesellschaftlichen Praxis, insbesondere im Arbeitsprozeß erscheinenden Widervernünftigkeit. „Das kritische Denken enthält einen Begriff des Menschen, der sich selbst widerstreitet, solange diese Identität nicht hergestellt ist⁸².“ Sie treibt daher „zur Transformation des gesellschaftlichen Ganzen⁸³“, will „wesentliche Veränderung⁸⁴“, nicht Reproduktion der gegenwärtigen Gesellschaft, sondern ihre Veränderung zum Richtigen⁸⁵. Sie hat „das Glück aller Individuen zum Ziel⁸⁶“. Horkheimer wagt sogar die kühne Erklärung: Kritische Theorie will „eine Entwicklung beschleunigen, die zur Gesellschaft ohne Unrecht führen soll⁸⁷“, intendiert die Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts⁸⁸ und die Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen⁸⁹. Das Interesse der Kritischen Theorie ist daher stets mehr als die Wissenschaft⁹⁰.

Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß bereits der mittlere Horkheimer diesen Theoriebegriff, wonach Theorie und Praxis ständig wechselseitig ineinander oszillieren⁹¹, zum Zweck der Umwälzung des gesellschaftlichen Ganzen,

⁸⁰ KT II 171.

⁸¹ KT II 155 f.

⁸² KT II 159.

⁸³ KT II 168; vgl. auch 196: „Die Aufhebung der gesellschaftlichen Verhältnisse, welche die Entwicklung gegenwärtig hemmen, ist in der Tat das nächste historische Ziel.“

⁸⁴ KT II 169. Vgl. auch Grossner, 114 f.

⁸⁵ KT II 167. GiÜ 164.

⁸⁶ KT II 196, 193 f.

⁸⁷ KT II 170.

⁸⁸ KT II 190.

⁸⁹ KT II 194.

⁹⁰ KT II 180 u. 194.

⁹¹ Mit diesem Ausdruck hat E. Bloch die Einheit von Theorie und Praxis gekennzeichnet, die K. Marx in der 2. Feuerbach-These angestrebt habe. Vgl. E. BLOCH, Das Prinzip Hoffnung I (Ffm. 1969) 315.

aufgegeben hat. In seiner Frankfurter Rektoratsrede aus dem Jahre 1951 ist er von diesem frühen Begriff „Kritischer Theorie“ abgerückt. Er schreibt: „Die Welt heute spricht, für den theoretisch Denkenden, für alle, die mit sozialem Gehör ausgestattet sind, eine deutliche Sprache. Sie zu vernehmen und unermüdlich zu formulieren, ist die Aufgabe des mit Soziologie sich verbindenden philosophischen Denkens. Und je mehr es sich beim genauen Aussprechen bescheidet und der Ratschläge enthält, um so gewisser wird es durch die Lernenden und Handelnden in Praxis sich auswirken. Aus der treuen Hingabe der Wissenschaft an das, was ist, wird verstanden werden, was nottut, und ohne daß von Zielen die Rede zu sein brauchte, werden sie in jedem Schritt echter Theorie mit enthalten sein, denn in allem Erkennen steckt ein kritisches, ins Wirkliche treibendes Moment. Es verschwindet nur, wenn das Erkennen sich zu Rezept und Propaganda verzerrt. Solange es aber seinem eigenen Element die Treue hält, verliert es den Charakter des bloßen Mittels und vermag zur geschichtlichen Kraft zu werden⁹².“

Wenn in allem Erkennen ein kritisches, ins Wirkliche treibendes Moment steckt, wenn das Erkennen zu einer um so größeren geschichtlichen Kraft werden kann, je mehr es seinem eigenen Element die Treue hält, dann ist wohl die Frage am Platz, ob die im Marxismus urgierte und vom frühen Horkheimer übernommene Einheit von Theorie und Praxis überhaupt eine echte Alternative zum herkömmlichen Theoriebegriff darstellt.

Kap. 2: Das philosophische Denken des späten Horkheimer (ab 1960)

Zwei Vorbemerkungen sind an den Anfang dieses Kapitels zu setzen:

1. Unter der Spätphilosophie Horkheimers verstehen wir den Zeitraum der sechziger Jahre, vornehmlich seit 1965. In diesem Jahrzehnt, vor allem gegen Ende hin, kommt bei Horkheimer eine Entwicklung zu einem gewissen Abschluß, die schon in den vierziger Jahren einsetzt, erkennbar bereits in den 1944 gehaltenen und 1947 erstmals veröffentlichten Vorlesungen unter dem Titel: *Eclipse of Reason* (Verfinsterung der Vernunft), im Deutschen unter dem Titel „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“ 1967 erschienen⁹³. Auf den mittleren Horkheimer, den Horkheimer also der vierziger und fünfziger Jahre, kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht ausführlich eingegangen werden.

2. Terminologisch gesehen fällt sodann auf, daß im Unterschied zur häufigen Verwendung des Terminus „Kritische Theorie“ in den Aufsätzen der dreißiger Jahre Horkheimer den Begriff „Kritische Theorie“ in den publizierten Arbeiten

⁹² BV 16 f. Das gleiche schon im Vorwort Horkheimers von 1946 zu „Verfinsterung der Vernunft“: KiV 14. Auch GROSSNER, 114.

⁹³ KiV 7—174.

erst wieder seit 1965 verwendet⁹⁴, gelegentlich aber seit 1962 von „Kritischer Philosophie“ spricht⁹⁵.

§ 1 Sinn des Lebens ohne Transzendenz? — seine Problematik

„Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel“, schreibt Horkheimer 1963 und wiederholt es 1970⁹⁶. Nun hatte der frühe Horkheimer das auch schon vertreten. Aber während der frühe Horkheimer daraus den Schluß zog: Da die theistische Voraussetzung nicht mehr aufrechtzuerhalten ist, ist mit ihrer Preisgabe auch der Verzicht auf einen unbedingten bzw. absoluten Sinn in der Weltgeschichte in Kauf zu nehmen, empfindet der späte Horkheimer Trauer darüber, daß „ein unbedingtes Ziel“ nicht mehr ist⁹⁷, wo doch gleichzeitig alle nach einem Sinn unterwegs sind⁹⁸. In seinen Notizen, jetzt veröffentlicht in dem großen Buch: „M. Horkheimer, Notizen 1950—1969 und Dämmerung, Notizen in Deutschland“⁹⁹, findet sich ein längerer Aphorismus über Sinn des Lebens¹⁰⁰. Horkheimer führt sinngemäß aus: Unter dem, was der Sinn des Lebens genannt wird, pflegt eine über das eigene Dasein hinausreichende Bedeutung der Handlungen des einzelnen verstanden zu werden. „In der christlichen Religion lag das Ziel jenseits des irdisch-geistlichen Bereichs, eben im — Jenseits.“ Von diesem jenseitigen Ziel her verstand sich der Sinn des menschlichen Lebens. Mit dem Zerfall der christlichen Ära, meint Horkheimer, werde die Stelle der theologischen Transzendenz in steigendem Maße von der Idee der Nation eingenommen. Die neue Sinngebungsinstanz heiße nicht mehr Gott oder Jenseits oder Transzendenz, sondern Nation. Die christliche Zivilisation kehre so zwar zum Gedanken des Judentums zurück, aber mit dem Unterschied: Die Erfüllung des Begriffs der Nation ist nicht mehr gemein mit der Gerechtigkeit für alle Völker, nicht mehr identisch mit dem Willen Gottes, wie sehr in Friedens- und Kriegzeiten die Kirchen sich bemühen mögen, den Gegensatz zu verleugnen. Der von der überindividuellen Idee der Nation abgeleitete Sinn des Lebens sei in Wahrheit verkappter nationaler Egoismus, zeige unverhohlen die Tendenz, sich der Realität, dem Bestehenden, anzupassen. Mehr und mehr harmonisiert, was Sinn des Lebens heißt, mit dem, was ohnehin da ist, die Menschen passen der Wissenschaft, dem Tatsächlichen sich an — selbst in ihrer Sehnsucht nach wahren Glück und vollendeter Gerechtigkeit. Horkheimer bedauert bei dieser Entwick-

⁹⁴ Vgl. KiV 337. — In seinen privaten Aufzeichnungen stoßen wir dagegen schon in den Jahren 1959/60 wieder auf den Begriff: vgl. Notizen 131.

⁹⁵ Vgl. KiV 210, 264; Notizen 186 (1961/62).

⁹⁶ KiV 227 u. SA 69.

⁹⁷ KiV 238.

⁹⁸ KiV 198.

⁹⁹ (Ffm. 1974)

¹⁰⁰ Notizen 198. Vgl. auch GiÜ 148.

lung nicht nur das Verschwinden der Differenz von Individuum und Kollektiv zugunsten des Kollektivs, sondern vor allem, daß das Andere verschwindet, das dem einzelnen einmal den Gegensatz zur Welt bedeutet hat. Das Andere, damit ist gemeint die theologische Transzendenz, das Göttliche, Gott. An diesen transzendenten Gott möchte der alte Horkheimer die Sinnfrage wieder heften.

Das 1970 erschienene kleine Schriftchen Max Horkheimers: „Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ stellt ein von Helmut Gumnior geführtes Interview mit Horkheimer dar. Die letzten Sätze dieses Schriftchens befassen sich mit Horkheimers Prognose von der zukünftigen Totalverwaltung der Welt. Der Interviewer legt seinem Gesprächspartner folgende Frage vor: „Warum wird diese Welt langweilig sein?“ Horkheimer antwortet wie folgt darauf: „Man wird das Theologische abschaffen. Damit verschwindet das, was wir ‚Sinn‘ nennen, aus der Welt. Zwar wird große Geschäftigkeit herrschen, aber eigentlich sinnlose, also langweilige. Und eines Tages wird man auch die Philosophie als eine Kinderangelegenheit der Menschen betrachten. Vielleicht schon in naher Zukunft wird man von dem, was wir mit allem Ernst in diesem Gespräch getan haben, über die Beziehungen von Transzendtem und Relativem spekulieren, sagen, es sei läppisch. Ernsthafte Philosophie geht zu Ende¹⁰¹.“

Hatte der frühe Horkheimer in aller Kühnheit und Entschlossenheit der Konsequenz in die Augen gesehen, mit der Aufhebung Gottes auch den unbedingten Sinngedanken preiszugeben, weil er sich noch auf bedingte Zielsetzungen in der Geschichte zurückziehen zu können glaubte, so hat der späte Horkheimer auch diese Alternative aufgegeben. Der Sinngedanke überhaupt, einerlei ob bedingt oder unbedingt, wächst für den alten Horkheimer immer mehr mit dem Theologischen, Transzendenten, dem Anderen und Göttlichen zusammen, fast zu einer Art von untrennbarem Junktim. Nichts mehr ist zu spüren von dem Stolz und Trotz des jungen Horkheimer, der den materialistischen Kämpfern und Märtyrern im Gegensatz zu den christlichen bescheinigte, ohne jede Aussicht auf einen individuellen Lohn im Jenseits, ohne Blick auf „das Wohl der eigenen Person¹⁰²“, die Hingabe ihrer „Person der Anpassung an die bestehende Wirklichkeit und der Karriere in ihr“ vorzuziehen¹⁰³. Das Wissen um das totale persönliche Ende im Tod, die Überzeugung, „daß auch die zukünftigen Geschlechter, für die der Schüler der Aufklärung kämpft, unwiderruflich vergänglich sind und

¹⁰¹ SA 88 f.

¹⁰² Horkheimer versucht mehrfach herauszuarbeiten, daß die Sorge um das eigene leibliche Wohl nicht enger mit der materialistischen Denkart verknüpft ist als mit jeder anderen. Im Gegenteil, durch die Ablehnung der Illusionen einer idealistischen Metaphysik waren die Kämpfer der materialistischen Gesinnung jeder Aussicht auf einen individuellen Lohn in der Ewigkeit, also eines wichtigen egoistischen Antriebes, der sonst wirksam ist, beraubt. Ja, Horkheimer dreht den Spieß um: „Zwischen egoistischer Triebstruktur und metaphysischer Sinnggebung des Handelns“, nicht materialistischer Gesinnung, „scheint überhaupt eine enge Verbindung zu bestehen. Während die Solidarität mit den kämpfenden und leidenden Menschen offenbar dazu tendiert, die Person

am Ende immer das Nichts über die Freude siegt¹⁰⁴, gibt seinem Handeln, schreibt Horkheimer 1935, „keineswegs einen engeren Horizont“. „Die Vorstellung, das Dasein anderer Individuen freier und glücklicher zu gestalten, vermochte stets die Gefäßtheit eines Menschen zu erhöhen¹⁰⁵.“ Es „gibt Menschen, die zu ihren Zielen stehen, ohne daß sie diese selbst für unbedingt verpflichtend oder überzeitlich hielten¹⁰⁶.“ „Die endlichen Ziele, für welche die Kämpfer und Aufklärer aller Zeiten in den Tod gegangen sind, gleichen deshalb, weil sie nicht ewige sind, noch lange nicht dem Tod ... Sie unterscheiden sich vom Tod gerade durch die kurze Spanne Glück, für welche die Kämpfer gestorben sind¹⁰⁷.“

Der späte Horkheimer macht an den Zielen und Idealen dieser materialistischen Aufklärer und Kämpfer keinerlei Abstriche, nicht an der Freiheit, nicht an der Gerechtigkeit, nicht an der Weisheit, nicht am Glück usw., auch nicht daran, daß von diesen Idealen her der Geschichte und dem menschlichen Leben ein Sinn gegeben werden kann, aber er bindet den Sinn an das Göttliche und Transzendente. Allein auf sich gestellt reichen diese Ideale zur Bewältigung der Sinnproblematik nicht aus. Der Sinngedanke bricht daher die reine Immanenz und Diesseitigkeit zur Transzendenz hin auf. Wie eingeschränkt auch immer Horkheimers Aussagen über Theologie und Gott sein mögen — wir werden dies gleich sehen¹⁰⁸ —, so läßt sich doch für den späten Horkheimer feststellen: Der Glaube und die Überzeugung von einem Sinn des Lebens und der Geschichte lassen sich nicht mehr aufrechterhalten, wenn man von der *Gewißheit* ausgeht, daß Gott, das Andere, das Transzendente nicht ist. Der frühe Horkheimer ist wesentlich korrigiert.

II. Teil folgt

gleichgültig gegen metaphysische Sicherung zu machen, scheint dem leidenschaftlichen Bemühen, einen Sinn der Welt nicht bloß zu suchen, sondern zu behaupten, die Ansicht innezuwohnen, daß ohne Glauben an einen solchen Sinn alle Menschen reine Egoisten würden, die nichts als ihren engsten Vorteil kennten und niederträchtig wären. In den metaphysischen Systemen steckte somit im Gegensatz zum Materialismus selbst eine grob-materialistische Auffassung des Menschen, derselbe anthropologische Pessimismus, der weniger von Machiavelli als von den Staatstheorien aller Restaurationsperioden ausgesprochen wurde. „... l'homme en général, s'il est réduit à lui-même, est trop méchant pour être libre“ (KT I 211).

Gerade auch der christliche Märtyrer sei in seinem Handeln wesentlich auf das eigene Glück bezogen, wogegen das Ziel der neuen materialistischen Märtyrer nicht mehr ihre eigene Unsterblichkeit im Jenseits, sondern das Glück der Menschen sei, die nach ihnen kommen, und für das sie zu sterben wissen. Vgl. hierfür die einschlägigen Stellen in KT I 64 f., 211, 370, 373, 375; KT II 200; KIV 346. Ähnlich auch noch in der Spätschrift SA 62 f., wenn auch gemildert, bei Gegenüberstellung des christlichen und jüdischen Märtyrers.

¹⁰³ KT I 208.

¹⁰⁴ KT I 207 f.

¹⁰⁵ KT I 207.

¹⁰⁶ KT I 211.

¹⁰⁷ KT I 370.

¹⁰⁸ Im zweiten Teil des Aufsatzes Abschnitt 4: Kritische Theorie und Theologie.

Rede von Gott

Theologie zwischen Erfahrung, Denken und Glauben¹

Das Problem, sinnvoll, gültig und verbindlich von Gott zu reden, ist heute in vieler Mund. Darüber ein weiteres Mal nachzudenken, bedingt eine Reihe von Überlegungen am Anfang.

1. Theologie als Rede von Gott ist ein mehrschichtiger Begriff und meint als *Rede über Gott* (περὶ τοῦ θεοῦ λόγος) jenes nachdenkende Wort über Gott, das seit Platon diesen Begriff kennt. Für den Glaubenden ist Theologie nicht nur Nachdenken, sondern auch Nachreden, setzt somit Rede von Gott als *von Gott herkommende Rede* (τοῦ θεοῦ λόγος) voraus. Dabei ist der Glaubende der Überzeugung, daß dieses Nachreden Gott wirklich trifft, weil Theologie auch insofern Rede von Gott ist, als sie *von Gott mitgetragene Rede* (σὺν τῷ θεῷ λόγος) bleibt.

2. Auch wenn unsere Überlegungen Theologie vor allem als Rede über Gott verstehen, muß dieser dreigeschichtete Begriff bewußt sein, weil er die Problematik eines Redens von Gott ein erstes Mal deutlich macht: In unser Reden ist das Geheimnis Gott auf dreifache Weise eingebunden. Gott als der Unbegreifliche ist nicht nur *Objekt* solchen Redens; er ist zudem *Subjekt*, eine unserem Reden voraushandelnde Freiheit, die unser Nachreden bestimmt; und er ist *Partner* unseres Redens, ein unser Reden mittragendes Du. Damit ist auch das Spannungsfeld markiert, in dem dieses Reden geschieht: die Spannung zwischen Erfahrung (ohne die kein Objektbezug geschieht), Denken (ohne das kein Vorgegebenes begriffen wird) und Glauben (ohne den kein personales Geschehen gelingt).

3. Diese Problematik erfährt heute eine Verschärfung in der Frage nach dem Sinn solchen Redens überhaupt. Sie wird weitgehend abschlägig beschieden, vor allem im bewußten Ernstnehmen der Empirie als exakt nachweisbarer Erfahrung, auf die (besonders im Neopositivismus) Denken und Reden beschränkt bleiben sollen. Daß im Gefolge dieser Beschränkung von vielen der Ausbruch in eine als Erfahrung ausgegebene Welt bloßer Empfindung gesucht wird, mag dem Theologen ein gewisser Trost sein, ist aber keine Lösung des Problems.

4. Angesichts solcher Schwierigkeiten suchen diese Überlegungen eine Orientierung und Hilfe für den Glauben, nicht mehr und nicht weniger. Nicht mehr

¹ Ursprünglich als Gastvorlesung an der Universität Regensburg gehalten, wurden diese Überlegungen nur geringfügig überarbeitet.

im Bemühen, einige Schwerpunkte der Spannung zwischen Erfahrung, Denken und Glauben deutlich zu machen; nicht weniger im versuchten Aufweis, daß diese Schwerpunkte wirklich Ansatzpunkte für ein Reden von Gott sind. Deshalb soll zunächst die moderne Gottesproblematik skizziert werden (I), wonach die grundsätzliche Möglichkeit einer Rede von Gott zu zeigen ist (II), um endlich die konkrete Möglichkeit in Erinnerung zu rufen, die wir von der Offenbarung her eröffnet glauben (III).

I. Zur modernen Gottesproblematik

Die vorsichtig formulierte Überschrift erinnert an die notwendige Beschränkung angesichts einer umfassenden Diskussion. Es wird viel von Gott geredet und geschrieben, und schon die Titel der Veröffentlichungen markieren das Ausmaß des Problems². Die oft behauptete Unmöglichkeit, über Gott zu reden, wird damit ein erstes Mal ad absurdum geführt. Die Theologie hat damit zu ihrer zentralen Frage zurückgefunden³.

1. Den Einstieg kann die Gott-ist-tot-Theorie geben. Nicht als ob sie im geistigen Umfeld das Wichtigste wäre (sie scheint im Gegenteil fast wieder vergessen), wohl aber ist sie in ihren Schwerpunkten eine typische Äußerung, die in ihrer provokativen Selbstbezeichnung das weitgehende Schwinden eines früher mehr oder weniger selbstverständlichen Gottglaubens anzeigt. Drei ihrer Merkmale scheinen behaltenswert:

a) Die erklärte *Hinwendung zu Welt und Mensch*, die durchaus (und spätestens seit Jesus) Anliegen jeder Theologie sein muß, wird zu einer Ausschließlichkeit, die nur noch Jesus gelten läßt. In ihm wird die Zielrichtung der Theologie auf den Menschen hin deutlich, in ihm stirbt so Gott und ist das Ende des Gottglaubens gegeben⁴, zumindest das Ende des Gottbegreifens, so daß Jesus die Stelle Gottes vertritt⁵.

b) Darin zeigt sich der *Verlust der Transzendenz* als zweites Merkmal. Unter der Weltzugewandtheit des Denkens schwindet die mit der beginnenden Neuzeit

² Sie reichen von „Gott ist tot“ (R. GARAUDY, Frankfurt 1965) über „Gott ist nicht ganz tot“ (V. GARDAVSKY, München 1968) bis zu „Gott existiert. Ich bin ihm begegnet“ (A. FROSSARD, Freiburg 1970).

³ Ohne daß die Frage nach Jesus dadurch verdrängt worden wäre, ist die wiederentdeckte Gottesfrage das beherrschende Thema der Theologie geworden.

⁴ So etwa bei J. J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966.

⁵ Vgl. D. SÖLLE, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes*, Stuttgart 1965.

einsetzende Lückenbüßerfunktion Gottes⁶ immer mehr, denn die Welt wird (wenn auch nicht faktisch, so doch) grundsätzlich durchschaubar⁷. Auch hier stirbt Gott in der Unmöglichkeit, aus der Begegnung mit der Welt zur Transzendenz zu finden⁸.

c) Diesem Verlust entspricht die *Unmöglichkeit des Gottesbegriffes*, was nicht die Unmöglichkeit eines (vollen) Verstehens Gottes meint, sondern die Unbrauchbarkeit des Wortes Gott ansagt. Menschliche Erkenntnis bleibt auf die Empirie beschränkt, in der Gott nicht vorkommt, Sprache aber richtet sich nach der Erkenntnis⁹.

Obschon weitgehend verstummt, bleibt die Gott-ist-tot-Theologie eine typische Eruption für einen weiter zurückliegenden und umfassenderen Einspruch gegen ein Reden von Gott und gegen Gott selber.

2. Im folgenden werden die Schwerpunkte des Einspruchs und ihre Auswirkungen auf die Theologie skizziert, wobei nicht übersehen werden darf, daß eine solche Skizze verdeutlicht, indem sie vereinfacht.

a) *Der Einspruch im Namen der Wissenschaft* ist leicht zu umschreiben. Mit beginnender Neuzeit wendet sich das wissenschaftliche Interesse der Natur zu. Nicht mehr Gott, sondern die Welt wird Objekt des Forschens, das Gott nicht entthront, ihm aber die Funktion einer Welterklärung zuweist, die dort einsetzt, wo menschliche Erklärung versagt (etwa in der Frage nach der Herkunft von Welt, Leben und Geist). Mit dem Anbruch der neuesten Zeit und im Aufbruch der Humanwissenschaften wird neben der (jetzt als prinzipiell durchschaubar geltenden) Natur der Mensch zum eigentlichen Objekt der Forschung¹⁰.

Die Theologie reagiert mit der gleichen Objektbezogenheit, wobei es sekundär ist, ob diese Objektbezogenheit Gott rational als causa prima der Objektreihe mit Sicherheit folgerte, wie dies im Rationalismus geschah, oder ob sich die Theologie in jüngster Zeit im Gefolge der Beschränkung objektiver Erkenntnis auf die Empirie bisweilen auf das sozial und politisch Machbare zu konzentrieren sucht.

b) *Der Einspruch im Namen der Vernunft* ist teilweise mit dem bereits Gesagten identisch, meint aber insbesondere den seit Kant vollzogenen Wandel in der Philosophie. Er verschließt in seiner ‚Kritik der reinen Vernunft‘ den objektiven Weg in die Metaphysik, wobei nicht zu übersehen ist, daß Metaphysik hier eine

⁶ Diese Funktion ist bedingt durch die von J. B. METZ so genannte Erste anthropologische Wende. Vgl. Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: ders. (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965, 45–62.

⁷ Zur sogenannten Zweiten anthropologischen Wende vgl. ebd.

⁸ Vgl. H. HAMILTON, The New Essence of Christianity, New York 1961.

⁹ Vgl. P. VAN BUREN, Reden von Gott in der Sprache der Welt. Zur säkularen Bedeutung des Evangeliums, Zürich–Stuttgart 1965.

¹⁰ Vgl. J. B. METZ, a. O.

über die Grenze der Empirie modo physico hinausgezogene Objektordnung meint, denn sachlich treibt Kant in seinen Postulaten der praktischen Vernunft weiterhin Metaphysik, wenn auch eine subjektiv ansetzende Metaphysik. Mag Kant so die metaphysische Folgerung als Bedingung der Möglichkeit subjektiver Existenz von einer falschen Objektivierung befreit haben, es beginnt faktisch die Einschränkung der Erkenntnis auf den Bereich der Phänomene.

Die Theologie zeigt eine Entsprechung in der antimetaphysischen Betonung der Subjektivität, die keinen Weg mehr vom Menschen zur Wirklichkeit Gottes gehen läßt, wobei es von dieser Tendenz her wieder sekundär ist, ob diese Beschränkung Raum läßt für ein den Menschen überwältigendes Tun Gottes, wie es in der dialektischen Theologie der Fall war¹¹, oder ob die menschliche Subjektivität absolute Grenze der Wirklichkeit wird, wie bei mancher Äußerung der Gott-ist-tot-Theologie.

c) *Der Einspruch im Namen der Freiheit* entstammt dann noch elementarer dem Bereich des Subjektes und wendet sich als emanzipatorische Kritik gegen ein Reden von Gott und schließlich gegen Gott selbst. Zwar hat die Existenzphilosophie und die in ihr maßgebende Funktion der Freiheit bei K. Jaspers noch Raum für eine in menschlicher Freiheit miterfahrene oder aus ihr gefolgerte absolute Freiheit, die Gott genannt wird (wenn auch nur im Sinn einer Chiffre, weil jede genauere Bezeichnung Gottes eine Einengung seiner Freiheit wäre), aber bei J. P. Sartre läßt die Freiheit als Grunderfahrung dann jede sie einengende Vorgegebenheit (und damit auch Gott) radikal ablehnen¹².

Die Theologie zeigt eine Entsprechung in der auch hier vertretenen Maßgabe der Betroffenheit, die über die Wirklichkeit entscheidet, wobei es dann wieder sekundär ist, ob diese Betroffenheit sich noch in satzhafter Interpretation der Offenbarung verobjektiviert wie bei R. Bultmann, oder aber zur satzhaften Beliebigkeit wird¹³.

d) *Der Einspruch im Namen radikaler Welterfahrung* ist zwar bei allem Vorgenannten mitgegeben, kommt jedoch im Neopositivismus elementar zum Ausdruck und bringt so die Rückkehr zur reinen, jetzt auf die Empirie beschränkten Objektivität. Stellvertretend für diese im Gefolge von Strukturalismus und Sprachanalytik auftretende Philosophie mag hier die Absicht von L. Wittgenstein genannt sein, der im Interesse objektiver Wahrheit alles Subjektive und

¹¹ Vgl. dazu die typische Ablehnung der Metaphysik beim frühen K. BARTH, der die analogia entis eine Erfindung des Antichrists nennt.

¹² Zu K. Jaspers vgl. H. FRIES, Ärgernis und Widerspruch. Christentum und Kirche im Spiegel gegenwärtiger Kritik², Würzburg 1968, 41—99; zu J. P. Sartre als erste Hinführung J. B. LOTZ, Sein und Existenz, Freiburg 1965, 31—35.

¹³ Bei aller Notwendigkeit, christliche Verkündigung und Unterweisung nicht mit Wissensvermittlung zu verwechseln, zeigt das spürbare Ringen bei D. Sölle und H. Halbfas diese Gefahr an; vgl. H. HALBFAS, Fundamentalkatechetik, Düsseldorf 1968, 196—208, auch 209—259.

damit auch die das Subjekt beunruhigenden metaphysischen Fragen einfach ausgeschaltet wissen will¹⁴.

Es versteht sich von selbst, daß eine solche Beschränkung auf das Faktische in der Theologie keine eigentliche Entsprechung haben kann, es sei denn Theologie gäbe sich selbst auf.

3. Versuchen wir, aus dieser Skizze moderner Gottesproblematik ein Fazit zu ziehen, dann in einer Feststellung und in einer Folgerung.

a) *Die Feststellung* meint ein Dreifaches: Glaubendes Reden über Gott steht immer und heute ganz besonders in ständiger Konfrontation mit welthafter Erfahrung und ihr folgendem Denken.

In dieser Konfrontation hat ein Reden über Gott heute anscheinend wenig Chancen, wie die Gott-ist-tot-Theologie auf eine einmalig verständliche Weise deutlich machte, deren Resonanz ja nicht in den angebotenen Lösungen, sondern im konsequenten Ernstnehmen dieser Situation lag.

Andererseits wurde deutlich, daß die heutige Problematik nicht neu ist, sondern in ihrem Kern zusammenfällt mit der vom Beginn der Neuzeit herkommenden Entwicklung der Naturwissenschaft, der Humanwissenschaften und der ihnen folgenden Philosophie.

b) *Die Folgerung* daraus wäre ein Doppeltes: Glaubendes Reden über Gott hat die augenblicklichen Probleme ernstzunehmen, sollte sich jedoch nicht von ihnen verwirren lassen, sondern sich auf die in der Geistesgeschichte ausgewiesenen Schwerpunkte konzentrieren, die sich durchhalten und dadurch als die eigentlichen, immer neu varierten Einwände deutlich werden.

Dabei muß sich Theologie im Ernstnehmen des offenkundigen Bezuges von Erfahrung, Denken und Glauben um die Möglichkeit einer eigenen Position bemühen, deren Tragfähigkeit sie kritisch zu überprüfen hat, ohne auf alle Einwände immer neu eingehen zu können. Auf eine solche kritische Position zu pochen, hat sie gerade im vielgerühmten Pluralismus der Meinungen heute ein Recht, und von ihr aus wird sie im Einzelfall die konkrete Auseinandersetzung zu leisten haben. Einer solchen eigenen Position gelten die nun folgenden Erwägungen.

II. Zur grundsätzlichen Möglichkeit eines Redens von Gott

Wieder erinnert die vorsichtig formulierte Überschrift an die auch hier notwendige Beschränkung auf einige Schwerpunkte.

¹⁴ „Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine vollkommene. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme vollkommen verschwinden sollen. Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abubrechen, wann ich will“, L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* 133. Zum Problem vgl. B. CASPER, *Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewußtsein*, in J. RATZINGER (Hrsg.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg 1972 = QD 56, 27–42.

1. Ein erster Hinweis gilt der Eigenart des Glaubensaktes als eines einheitlichen Vollzuges, dessen alles umfassende Wirklichkeit die freie Entscheidung für einen anderen ist, jedoch an Fakten gebunden ist, die solche Entscheidung verantworten lassen, wobei die einmal gefällte Entscheidung dann weitere Folgerungen ermöglicht. Eine Analyse des Glaubensaktes kann das bereits im zwischenmenschlichen Glauben nachweisen, wofür hier nur an die drei grundlegenden Wortverbindungen erinnert sei: ich glaube dir; ich glaube, weil; ich glaube, daß. Sie rücken im konkreten Akt zu einem einheitlichen ‚ich glaube dir, weil, daß‘ zusammen (‚ich glaube dir, weil ich mich auf dich verlassen kann, daß du mich liebst‘). Eines dieser Elemente nehmen, hieße den Glauben auflösen.

Daß der theologische Glaube als von Menschen vollzogener dem gleichen Gesetz unterworfen ist, versteht sich von selbst und kann aus der Schrift wie auch aus dem Vatikanum I leicht aufgewiesen werden¹⁵. Damit ist für den Glauben wieder das Bezugssystem von Erfahrung, Denken und Entscheidung (das heißt Glauben im engsten Sinn) offenkundig.

2. Ein zweiter Hinweis nennt den notwendigen Ansatz bei der Erfahrung. Dies dürfte einsichtig sein, weil unser Erkennen und Wollen auf Erfahrungen basiert, und kann nach der Analyse der Gottesproblematik nicht mehr bezweifelt werden: Nicht umsonst wird Kants Kritik so gerühmt, sie ist Ernstnehmen der Erfahrung; nicht umsonst fand die Gott-ist-tot-Theologie solchen Widerhall, sie war radikales Ernstnehmen moderner Welterfahrung; nicht umsonst sprechen uns die Einwände gegen Gott so elementar an, sie entsprechen unserer Erfahrung. Fügt man dem noch hinzu, daß das Charakteristikum Aristotelischer wie Thomanischer Philosophie die ernstgenommene Erfahrung war, wird die ganze Problematik dieses Ansatzes sichtbar.

a) Zunächst wäre der *Begriff der Erfahrung* ernst zu nehmen. Ohne auf komplizierte Begriffsstudien einzugehen, wäre festzuhalten, daß Erfahrung (im Unterschied zu heute oft geübtem Mißbrauch) nicht ein nicht näher faßbares Erleben meint, sondern (vom Wort wie von der Begriffsgeschichte her) die Empirie. Erfahrung ist die Erkenntnis aus Konfrontation mit Vorgegebenem, einerlei ob dieses sich außerhalb meiner oder (von solchem angestoßen) in mir findet¹⁶.

b) Dem schließt sich die Notwendigkeit an, *die Erfahrung selbst* ernstzunehmen, was nichts anderes meinen kann, als daß sie kritisch wahrgenommen werden muß und nicht Vorentscheidungen zum Opfer fallen darf. Konkret: es geht nicht an, Erfahrung träumerisch der Verifizierung zu entziehen oder sie mit

¹⁵ Vgl. V. HAHN, Glaube und Lehre, Grundsätzliche Erwägungen zu einem zentralen Problem, in: Signum 42 (1970), 2—6.

¹⁶ Eine genaue Untersuchung des Gebrauches und Verständnisses von Erfahrung heute wäre notwendig.

dem Neopositivismus auf das exakt verifizierbare einzelne zu beschränken; denn Erfahrung reicht weiter, sie umfaßt Verifizierbares und mehr:

c) Zur menschlichen Erfahrung gehört auch *die Grenzerfahrung*, und eine Theologie, die über die Möglichkeit eines Redens über Gott nachdenkt, ohne diese Grenzerfahrung zu bedenken, hat keine Chance, denn wenn etwas mit Sicherheit von Gott feststeht, dann die Nichtidentität mit dem Beobachtbaren. Wichtig bleibt dies: erfahrene Grenze darf nicht zufällige Grenze sein, die immer nur ein Lückenbüßer auf den Plan ruft; erfahrene Grenze muß notwendige Grenze, das heißt menschlichem Wesen zuinnerst mitgegebene Grenze sein. Nur sie könnte Übergang sein zur Transzendenz. Denn das meint doch Grenze: möglicher Übergang, Ende und Anderes, Ende und Mehr¹⁷.

d) Ein Versuch, solche Grenzerfahrung aufzuweisen, müßte vor allem folgende Gegebenheiten bedenken:

Das menschliche Erkennen selbst, das zwar an die Welt der Phänome gebunden ist, aber nicht in ihr verbleibt, sich vielmehr wenigstens als Frage über sie hinausbegibt, so die Grenze des faktisch einzelnen nicht anerkennt und darin den freiwilligen Verzicht auf Metaphysik als inhumanen Abbruch demaskiert¹⁸.

Das menschliche Wollen als inneres Moment des Erkennens zeigt die gleiche Eigenart: Im konkreten Streben auf konkret einzelnes angewiesen, sucht es hinter ihm das Mehr und stimuliert gerade darin das Erkennen, die Sinnfrage zu stellen und in ihr die Grenze der Phänomene zu durchstoßen.

Das menschliche Ich als Urgrund von Erkennen und Wollen ist selbst Grenzerfahrung. In allen seinen Vollzügen eigentlich unbezweifelbar miterfahren, ist es selbst nicht beobachtbar und wird deshalb selbst bezweifelbar¹⁹. Zudem ist es selber der Ort neuer Grenzerfahrungen:

*Die Heilsdifferenz*²⁰ ist neben der noch zu nennenden Liebe die wohl urtümlichste Grenzerfahrung und als solche jedem zugänglich. Gemeint ist jene existentielle Erfahrung des Suchens nach Glück, Ordnung, Sinn und Bedeutsamkeit, die all dies als nur teilverwirklicht weiß und in seiner Fülle verweigert sieht. Eine

¹⁷ Es erscheint als bedeutsames Indiz, daß wir in diesem Zusammenhang nicht von Enderfahrung und Endsituation reden, sondern den Begriff der Grenze wählen.

¹⁸ P. L. BERGER, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt 1970, 108 nennt deshalb die Enttöhrnung der Metaphysik einen Triumphzug der Banalität.

¹⁹ Interessant der Hinweis darauf, daß in Westeuropa die Verneinung des Ich als sich durchhaltender Größe mit dem Atheismus oder dem Skeptizismus in der Gottesfrage zusammengeht; vgl. Wim A. DE PATER, *Rede von Gott*, in: K. KRENN, *Die wirkliche Wirklichkeit Gottes*, Paderborn 1974, 93–122, hier 105.

²⁰ So genannt bei B. WELTE, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg 1966, 116–166, und so beschrieben bei P. L. BERGER, a. O. 75–108.

Erfahrung, die in der Begegnung mit Schuld und Tod als dem nicht sein sollenden Strich durch den eigenen Lebensentwurf am deutlichsten wird. Diese schmerzlichs-te aller Grenzen wird insofern überschritten, als gerade auch an ihr die Frage aufbricht, ob es diese gesuchte Bedeutsamkeit nicht doch gibt, und zwar als solche gibt, die mich aus Schuld und Tod löst.

Das Schöne und die Liebe mag als letzte Grenzerfahrung genannt sein, als in einem komplexen Sinn bedeutungsvoll: einmal ist auch diese Erfahrung immer nur eine halbe, die nach ihrer Fülle suchen und fragen lehrt; andererseits ist sie als Wirklichkeitserfahrung indiskutabel, ohne daß sie das Schöne und die Liebe exakt verifizieren könnte. So wird hier die Grunderfahrung greifbar, daß das im menschlichen Leben Wichtigste nicht ableitbar und nicht erzwingbar ist, vielmehr als frei von außen kommend und geschenkt erfahren wird²¹. Hier ist das Inhumane einer Beschränkung der Wirklichkeit auf das exakt Verifizierbare am lebendigsten zu greifen.

Dies ist deutlich geworden: Menschliches Reden von Gott muß, will es human sein, bei der Erfahrung beginnen, aber diese Erfahrung auch ernst nehmen. In solchem Ernstnehmen erweist sie sich als eine Grenze, die zumindest in der Frage immer wieder überschritten wird. Soll sie jedoch nicht faktisch doch zu Ende sein, muß sie auch zu einer möglichen Antwort führen, was im folgenden zu zeigen ist.

3. Der dritte Hinweis nennt das Folgern als Aufbruch dieser Grenze. Hier ist der Ort jener Denkvorgänge, die man früher Gottesbeweise nannte, heute besser Argumente nennen sollte, die einen Glauben an Gott und damit glauben-des Reden über ihn ermöglichen. Dazu einige Bemerkungen:

a) *Die Notwendigkeit, bis ans Ende zu denken*, wäre die erste. Wenn diese Fragen den Menschen umtreiben, muß er eine Antwort suchen; wenn diese Antwort nicht im Bereich der Phänomene gefunden werden kann, muß solches Suchen sich auf folgerndes Denken einlassen. Aller vorzeitige Abbruch ist unmenschliche Beschränkung einer wenigstens als Frage erfahrenen Freiheit.

b) *Die gewandelte Tendenz* wäre die zweite Bemerkung. Der Hinwendung der Theologie von der Jesusproblematik zur Gottesfrage folgte mit Konsequenz eine Hinwendung zur Philosophie und zu Denkversuchen, die auf Gott zielen²².

c) *Die wichtigsten Versuche* sollen wenigstens in ihren Tendenzen genannt sein, wobei das Wort Versuche daran erinnert, daß in ihnen kein absolut zwin-

²¹ Vgl. dazu H. U. von BALTHASAR, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln 1963, wo diese Gedanken sogar für die Glaubwürdigkeit der Christusoffenbarung herangezogen werden.

²² Neben den unter c) vorgestellten Versuchen sei verwiesen auf: C. BRUAIRE, Die Aufgabe, Gott zu denken, Freiburg 1973; J. MÖLLER, Die Chance des Menschen — Gott genannt. Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können, Einsiedeln 1975; B. SCHLEISSHEIMER, Der Mensch als Wissender und Glaubender, Freiburg 1970; J. SPLETT, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg 1973.

gendes Denken vorliegt, wenn man eine Sicherheit erwartet, die sich an naturwissenschaftlichem Argument mißt.

Zunächst ein Wort zu jenen Versuchen, die als *klassische Kausalbeweise* eine letzte Ursache folgerten. Ihr Problem liegt nicht in ihrer Stringenz, sondern darin, daß sie die physische Ordnung eigentlich nicht verließen und somit eine Ur-Sache erschlossen, letztlich also die metaphysische Wirklichkeit *modo physico* behandelten. Dies vielleicht nicht so sehr bei Thomas als dann später im Rationalismus, der (unter Mißachtung der *analogia entis*) die Beweise überforderte und darin Kants Kritik hervorrief, was dann die meisten modernen Erwägungen entschieden im Bereich des Subjektes ansetzen ließ. Konsequenterweise bleibt deren Problem der Überstieg in die objektive Wirklichkeit.

Bezeichnend dafür ist das vielleicht modernste Argument für Gott in der *Analyse des menschlichen Ich* bei Wim A. DE PATER: Wie dem Ich Beobachtbares verbunden ist, ohne daß das Ich in ihm aufginge; wie das Ich Beobachtbarem vorausgeht, ohne daß dieses vom Ich notwendig gefordert würde; wie das Ich nicht Objekt, sondern Subjekt ist, das aber als Aktivität verobjektivierbar ist; wie dieses Ich kann auch Gott begriffen werden als Beobachtbarem verbunden, ohne in ihm aufzugehen; als Beobachtbarem vorausgehend, ohne daß das Beobachtbare mit Notwendigkeit aus ihm folgt; als absolutes Subjekt, das als liebende Aktivität verobjektivierbar ist. Wie das Ich ist auch Gott nicht so sehr unausweichliche Folgerung, vielmehr in einer Erschließungssituation aufleuchtende Miterfahrung, die übrigens nicht nur beim Ich, sondern auch in der Erfahrung von Mitmenschlichkeit, Pflichtbewußtsein und Weltwirklichkeit gegeben sein kann. In all dem gibt es Erfahrbares und mehr²³.

Ohne Zweifel ein bestrickender Gedanke und ein nachvollziehbares Geschehen, das aber (unter dem Gewicht der Empirie und im Gefolge der Sprachphilosophie) vorschnelles Ausweichen in die Evidenz zu sein scheint.

Deutlicher ist die *Analyse menschlicher Existenz* ein Hinweis auf die Unmenschlichkeit einer Beschränkung der Wirklichkeit auf Empirie. So sieht P. L. BERGER Ansätze einer möglichen Religiosität im Streben des Menschen nach umfassender Ordnung, im sinnschaffenden Spiel, in der Hoffnung auf Sinn, in der Verdammung des Bösen und im Humor als Ja zu einem verborgenen Sinn, der das konkret Harte ertragen läßt²⁴.

Der im wesentlichen gleiche Ansatz läßt dann bei B. WELTE ein Argument für Gott und eine mögliche Offenbarung finden. In der bereits genannten Heilsdifferenz wird eine umfassende Bedeutsamkeit miterfahren, die als Bedeutsamkeit für mich erfahren wird, somit personale Struktur trägt und Züge aufweist, die sie als Gott benennen lassen. In der angesichts von Schuld und Tod aufbrechenden Frage, ob diese Bedeutsamkeit nicht bedeutsam genug sei, mich von Schuld und

²³ Vgl. Wim A. DE PATER, a. O. 107—111.

²⁴ Vgl. P. L. BERGER, a. O. 75—108.

Tod zu lösen, wird die Möglichkeit eines solchen lösenden Geschehens und damit einer Offenbarung Gottes entdeckt²⁵.

Auch hier wirklicher Ansatz, aber belastet durch das letztliche Verbleiben in der subjektiven Ordnung einer nicht verifizierbaren Miterfahrung.

Wichtiger scheint das auch heute noch mögliche metaphysische Argument, wie es vor allem von K. RAHNER vorgetragen wird: Er entdeckt in einer transzendentalphilosophischen *Analyse menschlicher Erkenntnis* das umfassende Sein als Bedingung der Möglichkeit konkreter Einzelerkenntnis, wobei auch dieses umfassende Sein Wesenszüge erkennen läßt, welche es als personale Freiheit bestimmen. Von da aus bricht dann die Frage auf, ob dieses Du sich über seine Existenz und Personalität hinaus weiter erschließt, was den Menschen auf ein solch mögliches Wort hören und warten läßt²⁶.

Wichtig ist, daß in diesen Aufweis der auch heute noch zwingende Gedanke der Kontingenz eingebaut bleibt, der auch beim subjektiven Ansatz auf ein Absolutes hinführt²⁷.

Diese Hinweise mögen genügen, ein letztes aber ist noch zu vermerken:

d) *Die bleibende Offenheit* dieses Denkens darf nie vergessen werden. Solche Erwägungen sind nie absolut zwingend. Das aber spricht nicht gegen sie, denn wir können deutlich machen, warum sie diesen offenen Rand besitzen. Sie sind als Denken eben selbst Grenzerfahrung: Über das Sein hinaus gibt es keinen umfassenderen Begriff, und somit findet das Denken des Seins keine absolut sicheren Urteile. Hier muß die Einsicht immer auch von der Entscheidung des Willens mitgetragen sein, der letztlich darüber befindet, ob wirklich Grenze überschritten oder resignierend hingenommen wird.

4. Versuchen wir auch hier ein Fazit zu ziehen, dann in drei Folgerungen:

a) Wenn es so ist, daß von ernstgenommener Erfahrung her aus der Kraft folgernden Denkens eine letzte Wirklichkeit in Sicht kommt, dann kann nur Glaube das entscheidende Ja zu ihr sagen, dann ist aber ein solches Ja verantwortet, weil es in Richtung unserer Erfahrung liegt und in solchem Sinn mit ihr übereinstimmt.

b) Wenn es so ist, daß verschiedene Ansätze aus Erfahrung heraus auf Gott hin folgernd ausgeweitet werden, dann kann bei allem Wissen um die hierin überschrittene Grenze, die unser Reden analog und damit undeutlich werden läßt, dennoch über Gott in der Sprache der Erfahrung geredet werden:

Dann können wir (klassisch metaphysischem Ansatz entsprechend) Gott als letzte Wirklichkeit und tragenden Grund benennen, wenn er nur nicht zum

²⁵ Vgl. B. WELTE, a. O.

²⁶ Vgl. K. RAHNER, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von J. B. METZ, München 1963.

²⁷ Dies auch bei J. SPLETT, a. O.

Objekt unter Objekten und damit in eine lokale Transzendenz verdrängt, sondern als Urgrund in allem und hinter allem begriffen wird.

Dann können wir (sprachanalytischem Ansatz folgend) Gott als das absolute Mehr an Subjektivität, Mitmenschlichkeit und Wirklichkeit verstehen.

Dann können wir (existentialen Ansatz aufgreifend) Gott als Sinn, als umfassende Bedeutsamkeit, als uns tragenden, zumindest als uns vorgegebenen freien Partner sehen.

Dann können wir (transzendentalphilosophischen Ansatz ernstnehmend) Gott als die Bedingung der Möglichkeiten unseres Geistes und damit als freien Partner sehen, auf den der Mensch kraft seiner Existenz immer schon hingeordnet ist und auf den er zu hören hat, ob er sich nicht über alles Ahnen, Suchen und Folgern hinaus ihm deutlich erschließt.

c) Und wenn es so ist, daß Glaube ein Ja ist zu einem Du, dann muß in dieses Ja das Ja des Partners selbst mit einfließen, wie es die Interpersonalphilosophie verdeutlicht hat²⁸. Das aber meint den trostvollen Hinweis, daß wir bei aller Bedeutung solchen Denkens nicht auf uns allein gestellt sind, sondern auf das Mitwirken des Anderen bauen dürfen. Damit sind dann aber bereits die theologischen Dimensionen von Offenbarung und Gnade angesprochen, welche glaubendes Reden von Gott nie vergessen darf (und auch das gerne abgewertete *Vaticanum I* nicht vergessen hat, wenn es neben das Dogma von der Erkennbarkeit Gottes auch das von der Gnade setzt, die für den Glauben notwendig ist²⁹).

III. Zur konkreten Möglichkeit eines Redens von Gott

Wenn eben die Offenbarung Gottes angesprochen wurde, dann muß am Ende unseres Nachdenkens wenigstens summarisch noch die konkrete Möglichkeit eines Redens von Gott erwähnt werden, die wir durch diese Offenbarung eröffnet glauben. Und wenn wir dieses versuchen, dann steht vom bisher Gesagten fest, daß auch dieses konkrete Reden Erfahrung, Denken und Glauben bedingt. Während Denken und Glauben die bereits beschriebene Eigenart behalten, muß die Erfahrung (soll sie über das bisher Erreichte hinausführen) eine andere, von Gott gewirkte und somit das Ganze prägende Erfahrung sein. Sie vor allem soll im folgenden stichwortartig bedacht werden.

²⁸ Vgl. M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1962; H. DUESBERG, *Person und Gemeinschaft*, Bonn 1970; hinführend auch die entsprechenden Abschnitte bei R. LAUTH, *Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet*, Stuttgart 1969 = ub 124.

²⁹ Vgl. DS 3028 und 3035. Zwar gilt das Dogma von der notwendigen Gnade ausdrücklich nur für den christlichen Glauben (3035), ist aber vom Kontext (vor allem durch 3028) auch auf den Gottesglauben auszudehnen, was aber von der Absicht des Konzils her eben nicht explizit zur Debatte stand.

1. Eine solche Erfahrung ist vom Gesagten her mögliche Erfahrung: Wenn die Wirklichkeit Gottes (wie versucht) als umfassende, geistige und personale Partnerschaft verstanden wird, kann sie die dem Menschen gegebene Grenze von sich aus überschreiten, wenn sie es will, weil alle Überlegungen die beiden Pole Gott und Mensch in einer grundsätzlichen Entsprechung gezeigt haben.

2. Tut Gott das, bleibt diese Erfahrung eine eigenartige Erfahrung, eine Erfahrung eigener Art: Sie muß auf der einen Seite, will sie menschliche Grenze wirklich aufbrechen, die Andersartigkeit Gottes wiedergeben; sie muß andererseits menschliche Eigenart treffen, will sie Erfahrung für den Menschen sein. Wie immer sie gedacht werden mag³⁰, sie wird in geschichtlicher Dimension geschehen müssen, ohne daß menschliches Begreifen zum Maß des hier Möglichen und Wirklichen werden dürfte.

3. Solch eigenartige Erfahrung wird von uns als geschene Erfahrung behauptet. Geschehen und damit Geschichte geworden in jenem Punkt, an dem sich Transzendenz und Immanenz in einmaliger Weise decken: in Jesus aus Nazareth. In ihm ist der Aufbruch der Transzendenz in immanenter Wirklichkeit in eine Dichte gebracht, die konkrete Begegnung mit Gott (und damit konkretes Reden über Gott) ermöglicht: Gott auf dem Antlitz eines Menschen, Gott in menschlicher Gestalt, Gott in der Einmaligkeit eines menschlichen Schicksals, Gott in der Konkretisierung einer persönlichen Geschichte, die zudem die ihr vorangehende Geschichte Israels in diese Erfahrung mit einbringt.

4. Wenn auch geschichtliche Erfahrung, so bleibt sie Erfahrung mit Gott und also solche geglaubte Erfahrung, die keine absolut menschliche Sicherheit erlaubt, sich vielmehr letztlich menschlichem Zugriff verschließt und nur dem erschließt, der sich (damals wie heute) nicht selber verschließt, sondern sich aus solcher Offenheit für sie entschließt, sich frei entscheidet.

5. Diese notwendige Entscheidung macht, daß diese Erfahrung immer auch kritische Erfahrung bleibt, vor kritischem Denken bestehen muß, will sie nicht blind, damit unverantwortet und somit unmenschlich sein. Denken hat hier die unverzichtbare Prüfung der geschichtlichen Wirklichkeit zu leisten, die da Göttliches bergen soll (etwa im Reden und Tun Jesu, das Ausdruck Gottes zu sein behauptet). Denken hat zudem die kritische Funktion, die gemachte und im Glauben angenommene Erfahrung festzustellen und sie gültig formuliert und verständlich weiterzusagen.

6. Kritisch geglaubte Erfahrung gelingt nur, wenn sie nicht isoliert gesucht wird, sondern gemeinsame Erfahrung bleibt. Dies meint einmal Gemeinsamkeit mit Gott, dessen Gnade und bleibender Beistand allein garantieren kann, daß diese Erfahrung wirklich gemacht und in gültiges Reden übersetzt wird. Gemein-

³⁰ Eine Psychologie der Offenbarung gehört immer noch zu den großen Desideraten der Fundamentaltheologie.

same Erfahrung bringt aber auch und vor allem jene Gemeinsamkeit ins Spiel, der dieser bleibende Beistand zugesichert ist: die Gemeinde Jesu. Das aber meint, daß diese gemeinsame Erfahrung jenen Strukturen Rechnung tragen muß, in denen diese Gemeinde lebt. In ihr wird die Erfahrung der Heiligen (das heißt der für Gott wirklich Offenen) die entscheidenden Impulse geben, das Denken der Theologen die kritische Distanz eröffnen und die Entscheidungsfunktion des Dienstamtes definitives Reden ermöglichen (dies nicht als rivalisierendes Gegen-einander verstanden, sondern als Konzert der verschiedenen Funktionen aus dem sie einigenden Geist).

7. Wo Erfahrung mit Gott so gesehen, geglaubt und gelebt wird, wird sie eine konkrete Erfahrung, die konkretes Reden von Gott ermöglicht. Dieses Reden ist nicht mehr nur auf menschliches Denken angewiesen, das folgernd Gott begreift als die alles umfassende, geistige und damit personale Kraft, die alles Werden lenkt, allem Seienden Sinn verleiht und mögliche Partnerschaft meint. Dieses Reden kann jetzt und muß jetzt auch die konkreten Erfahrungen weitersagen:

Es wird konkret vom *Gott Jesu* sprechen müssen als einem Vater, der sich liebend um den Menschen sorgt und ihn aus der Vereinsamung der Sünde holt.

Es wird konkret vom *Gott der Väter* reden müssen als dem Gott, der sich in der Geschichte jenes Volkes, aus dem Jesus stammt, für alle Zeit gültig erfahren ließ als ein Partner des Menschen, der alle Wege dieses Menschen mitgeht (angefangen von der Suche nach einer Heimat über das Ringen um ein politisches Selbstverständnis bis hin zur sich allmählich abzeichnenden Funktion dieses Volkes, der Welt die wahre Gotteserfahrung zu vermitteln).

Es wird konkret vom *Gott der Kirche* reden müssen als dem Gott, der sich in seiner Gemeinde immer deutlicher begreifen läßt. Es wird sich immer neu am Selbstverständnis dieser Kirche orientieren müssen und vom Gott Jesus und vom Drei-Einen Gott bekennend reden. Vom Gott „Jesus“: So ist Gott, daß er Mensch werden kann und Mensch werden muß, wenn alle wirklich Mensch sein sollen; vom „Drei-Einen“ Gott: So ist Gott, daß er auf geheimnisvolle Weise Einheit und Vielfalt in einem ist und so alles Leben, Erkennen und Lieben füllt³¹.

Ohne Zweifel Gedanken und Möglichkeiten, die sich nur im Glauben erschließen; ohne Zweifel aber Gedanken und Möglichkeiten, die in diesem Glauben menschlich bleiben, weil sie menschlichem Denken und menschlicher Erfahrung entsprechen; ohne Zweifel Gedanken und Möglichkeiten, die mir mehr Menschlichkeit zu umschließen scheinen als jenes Stehenbleiben an der Grenze der Empirie, auch wenn ich alle Achtung und alles Verstehen aufbringen möchte für jene, die dies nach der Anstrengung des Denkens trauernd und redlich tun zu müssen glauben (denn auch diese Entscheidung ist nicht exakt verifizierbar und muß glaubend geschehen).

³¹ Dazu ausführlicher: V. HAHN, Möglichkeit und Grenze unseres Redens von Gott, in: Theol. d. Gegenw. 16 (1973) 216—226.

Glaubensbekenntnisse

Bibeltheologische Thesen und kirchliche Gegenwart

Zweiter Teil*

2. Thesen zu gegenwärtigen Prinzipien⁴⁴

Die folgenden Gedanken können lediglich einige Hinweise bieten, da es sich nicht um dogmatisch bzw. fundamentaltheologisch begründete Ausführungen handeln kann. Die auf Grund des konkreten „Sitze im Leben“ weniger argumentativ als konfessorisch gehaltenen Anmerkungen eines Exegeten zur gegenwärtigen Frage nach möglichen neuen „Kurzformeln“ des Glaubens sollen nur die Differenz der neutestamentlichen und der gegenwärtigen kirchlichen Situation aufweisen, damit nicht kurzschlüssig gefolgert wird, bei einem Vergleich könne man einen Sprung vom Neuen Testament in unsere Gegenwart tun, ohne die Glaubens- und Dogmengeschichte sowie die weiter entfalteten Strukturen der Kirche als Folge der Wirkungsgeschichte des NT hinreichend zu würdigen (vgl. a. a. O. 7 f.). Gerade einem Bibeltheologen verbietet sich eine ungeschichtliche naive Konfrontation von Schrift und Gegenwart nicht nur wegen der Begrenzung auf sein Fachgebiet, sondern vor allem deswegen, weil im NT von Anfang an „die Traditionsgeschichte ein Moment am christlichen Glauben selbst (ist) ... Die geschichtliche Bedingtheit der biblischen Botschaft und der urchristlichen Glaubenszeugnisse weisen auf einen lebendigen Prozeß hin, der sich nicht nur in einer Kirchengeschichte, sondern auch in einer Dogmen- und Glaubensgeschichte entfaltet ... Erst so wird die ganze Fülle biblischen und christlichen Glaubens sichtbar: Er ist *fest gegründet* in dem Glauben an ein vergangenes Handeln Gottes in der Geschichte, für das gesamte Neue Testament ist dies der Glaube an das Heilsereignis im Kreuzestod Jesu und in der Bestätigung Jesu durch Gott in der Auferweckung; auf dieser *unüberholbaren Basis* lebt er in der Hoffnung auf Zukunft hin ... in der Verantwortung für die Gegenwart“ (107). Damit ist bereits das erste Prinzip genannt, das kurz mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil umschrieben werden kann.

* Den ersten Teil des Beitrages siehe TThZ 86, 1977, 131—148.

⁴⁴ Da die ganze Literatur zu den folgenden Punkten weder eingesehen, geschweige denn aufgearbeitet werden konnte, werden in der Regel neueste katholische Autoren zitiert; ebd. jeweils weitere Literatur zur Begründung. An Literatur zu nennen sind vor allem L. KARRER, Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik der Kurzformeln, masch. schriftl. Münster 1976 (erscheint 1977 im Grünewald-Verlag Mainz); J. SCHULTE (Hrsg.), Glaube elementar. Versuche einer Kurzformel des Glaubens, Essen 1971; G. BAUDLER — W. BEINERT — A. KRETZER, Den Glauben bekennen. Formel oder Leben (Theologie im Fernkurs 4), Würzburg 1975; K. LEHMANN, Kommentar zu *Mysterium ecclesiae*.

2.1 „Die heilige Theologie ruht auf dem geschriebenen Wort Gottes, zusammen mit der heiligen Überlieferung, wie auf einem bleibenden Fundament; ... deshalb sei das Studium des heiligen Buches gleichsam die Seele der heiligen Theologie⁴⁵“, und zwar der wissenschaftlichen und der lehramtlichen Theologie („auch jede kirchliche Verkündigung muß sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren“, ebd. Art. 22), denn auch „das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist“ (ebd. 10)⁴⁶, wobei dieses Überlieferte bereits schon von Anfang an in der Kirche überliefert und als kirchliches Kerygma verkündet wurde⁴⁷.

Bevor diese Grundthese von der Schrift mit ihrer grundlegenden Normativität für die kirchliche Glaubensüberlieferung weiter differenziert wird, sei in aller Eindringlichkeit auf die unterschiedlichen Probleme angesichts der neutestamentlichen und heutigen Situation hingewiesen. Bei der Neuformulierung von Glaubensbekenntnissen bzw. „Kurzformeln“ des Glaubens geht es heute nicht — wie im NT — um bereits durch bestimmte Gemeinden akzeptierte und — wie in der nachntl. Zeit — um durch das Lehramt, durch Konzilien und so weiter approbierte Formeln. Da es heute um Neuformulierungen geht, steht damit auch die Frage nach den Grenzen eventueller Rechtgläubigkeit an sowie nach der theologischen Instanz, die darüber zu entscheiden hat, oder nach der Funktion etwa, welche die kirchliche Glaubensüberlieferung samt den damit implizierten traditionellen Glaubensbekenntnissen hat und so weiter. Auf diese wichtigen Punkte, die sich ohne Schwierigkeiten um weitere wichtige Aspekte vermehren ließen, sei abschließend in aller Verkürzung hingewiesen.

2.2 Geht man vom hermeneutischen Ansatz der *Traditionsgeschichte* der neutestamentlichen Bekenntnisse aus, die der Verfasser im Bändchen „Glaubensbekenntnisse“ entgegen der üblichen Enthaltung der Exegeten bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. hinein verfolgt (und ansatzweise weiter), so ergibt sich daraus der konsequente theologische Schluß, daß nicht nur das NT selbst, sondern auch seine Wirkungsgeschichte in der Kirche, das heißt seine fortschreitende⁴⁸ Auslegungs- und Deutungsgeschichte in ihrer unersetzbaren Bedeutung für den heutigen Glauben gesehen werden muß. Unter dem Beistand des Heiligen Geistes ist diese Glaubensgeschichte als Wirkungsgeschichte des NT

⁴⁵ Dei Verbum 24; vgl. auch das Dekret über die Priesterausbildung 16. Zur Problematik vgl. W. KASPER, Dogma unter dem Wort Gottes, Mainz 1965; K. RAHNER, Exegese und Dogmatik, in: *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln 1962, 82—111; ders., *Heilige Schrift und Theologie*, ebd. VI, Einsiedeln 1965, 111—120.

⁴⁶ Vgl. dazu J. RATZINGER, Kommentar 523—528.

⁴⁷ Vgl. FRANKENMÖLLE, Bibelwissenschaft und kirchlicher Glaube (These 5).

⁴⁸ Vgl. dazu RATZINGER, Tradition und Fortschritt, in: A. PAUS (Hrsg.), *Freiheit des Menschen*, Graz—Wien—Köln 1974, 24—26; ders., Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht katholischer Theologie, Köln 1966, 10 ff.; H. FRIES, Fortschritt

in der Epoche der nachbiblischen Interpretation der Offenbarung theologisch unaufgebar und unverzichtbar.

Vice versa gilt dies auch für die Glaubensbekenntnisse. Für die heute vorgenommenen Versuche von Neuformulierungen haben die tradierten, in verschiedenen Jahrhunderten von Teilkirchen und von der gesamten Kirche akzeptierten Bekenntnisse⁴⁹ eine theologisch unverzichtbare Bedeutung.

Diese Funktion als „regula fidei“ ist begründet in ihrer liturgischen und lehramtlichen Wirkungsgeschichte⁵⁰ sowie aus der Funktion, die in der Entstehungszeit jene Bekenntnisse gehabt haben, da durch sie „sich in unüberbietbarer Weise der Glaube der Gesamtkirche ausspricht, vor allen Spaltungen und Trennungen durch das Symbolum zusammengehalten“⁵¹.

So sehr generell dieser einheitsstiftende und theologisch unersetzbare Charakter der tradierten Bekenntnisse zu betonen ist, muß ebenfalls in aller Nüchternheit der exegetische Beobachter der gegenwärtigen systematischen Diskussion um die „Kurzformeln“ festhalten, daß „man grundsätzlich der Meinung (ist), daß die traditionellen Glaubensbekenntnisse kaum mehr genügen können, denn sie sind deshalb unverständlich geworden, weil sie einem ganz anderen epochalen Seins- und Selbstverständnis entstammen, und sie drohen so zu Leerformeln zu werden“⁵²; „die ... Formulierungen sind zwar dem Theologen einsichtig, aber sie sind für den Glaubenden weithin unverständlich oder sagen wenigstens für die konkrete Bewährung dieses Glaubens im heutigen Alltag direkt nicht viel aus“⁵³. (Zu dem damit angesprochenen Problem des existentiellen Vollzugs vgl. oben 1.3.1.)

und Tradition, in: StdZ 193 (1975) 75—89; M. SECKLER, Der Fortschrittsgedanke in der Theologie, in: Theologie im Wandel, München 1967, 41—67; W. KASPER, Tradition als Erkenntnisprinzip, in: ThQ 155 (1975) 198—215; K. LEHMANN, Kommentar 52 Anm. 55: „Ähnlich sind auch Dogmenentfaltung und Dogmengeschichte bei aller Klärung einzelner Momente kein reiner Fortschritt oder gar eine stetige dynamische ‚Höherentwicklung‘. Zu ihnen gehört auch das Zurücktreten, die Verschattung und das Vergessen einmal erkannter Wahrheit des Glaubens.“

⁴⁹ Vgl. die Sammlung A. HAHN, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, Hildesheim 1962; H. STEUBING, Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten, Wuppertal 1970; H. DÖRRIES, Das Bekenntnis in der Geschichte der Kirche, Göttingen 1947.

⁵⁰ Vgl. dazu K. RAHNER, Die Forderung nach einer „Kurzformel“ des christlichen Glaubens, in: ders., Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 153—164, ebd. 157 f.

⁵¹ K. LEHMANN, Kurzformeln des christlichen Glaubens, in: B. DREHER u. a., Handbuch der Verkündigung I, Freiburg 1970, 274—295, ebd. 292.

⁵² KARRER, a. a. O. 206 unter Hinweis auf Schulte, a. a. O. 11; KASPER, a. a. O. 84; LEHMANN, a. a. O. 274 f.; A. STOCK, Kurzformeln des Glaubens, Einsiedeln 1971, 8 ff.; zu weiteren Aspekten KARRER, a. a. O. 203—208.

⁵³ LEHMANN, a. a. O. 275.

Dennoch bleibt zur Funktion der tradierten Bekenntnisse festzuhalten: Die nicht zu leugnende unverzichtbare Bedeutung bestimmter tradiierter Credoformeln⁵⁴ läßt sich bereits im NT feststellen (vgl. die fundamentalen Bekenntnisse: „Gott hat Jesus auferweckt“ oder „Christus starb für uns“). Diese und andere Formeln bleiben im NT bei allem sonstigen sprachlichen Wandel in ihrem „Sinn“ und als sprachliche „Formel“ konstitutiv und irreversibel (vgl. die Argumentation des Paulus in 1 Kor 15). Begründet ist dies im geschichtlichen Ursprung christlichen Glaubens, im „Ein für allemal“ des Todes und der Auferweckung Jesu (vgl. Röm 6, 10)⁵⁵ und darin, daß in ihnen das Eigentliche des christlichen Glaubens selbst ausgesagt ist.

2.3 Die im NT bei Glaubensbekenntnissen *vorausgesetzte* positive Funktion des kirchlichen Amtes⁵⁶ (Apostel, Propheten, Lehrer, Evangelisten usw., dazu oben 1.3.2) bei der Verkündigung, Interpretation, Schriftwerdung usw. ist auch für die weitere Geschichte der kirchlichen Glaubensentwicklung, in der der Glaube entfaltet wird, ohne daß er seine Identität verliert, theologisch konstitutiv. Gerade im Kontext eines *traditionsgeschichtlichen* Ansatzes (eine für jeden Bibeltheologen bekannte hermeneutische Prämisse) gilt es für den christlichen Glauben insgesamt, dann auch für die Neuformulierung von Glaubensbekenntnissen heute die theologische Funktion des authentischen Lehramtes der Kirche und die Notwendigkeit von amtlichen „Kurzformeln“ als einheitsstiftende Bekenntnisse zu betonen⁵⁷. Mit den Worten der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung läßt sich sagen: „Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: es wächst

⁵⁴ KARRER, a. a. O. 203—207.

⁵⁵ Vgl. dazu H. FRANKEMÖLLE, Das Taufverständnis des Paulus. Taufe, Tod und Auferstehung nach Röm 6, Stuttgart 1970, 26—30. 80—93.

⁵⁶ Zur neutestamentlichen Amtsproblematik vgl. KERTELGE, Gemeinde und Amt; ders. (Hrsg.), Das kirchliche Amt im Neuen Testament, Darmstadt 1977, bes. die Einleitung 1—15, wo als *sententia communis* der Exegeten das neutestamentliche „Amt“ als Dienst umschrieben und zum theologischen Stellenwert dieser Frage im NT gesagt wird: Man wird „die nur relative Bedeutung der Lehre vom Amt im Urchristentum betonen“ (a. a. O. 4) unter Hinweis auf H. v. CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1963. Zu den „Bischöfen“ und „Diakonen“ bei Paulus vgl. J. GNILKA, der Philipperbrief, Freiburg 1968, 29—41 (Lit. ebd. 32 Anm. 1). — Zur Betonung der „amtlichen“ Theologie im NT durch den Verfasser vgl. Jahwebund und Kirche Christi 1—6. 308—400 u. ö.; Evangelist und Gemeinde 1—23.

⁵⁷ Vgl. FRANKEMÖLLE, Bibelwissenschaft (These 6 und 7). — Zu den damit angeschnittenen diffizilen Fragen des Verhältnisses von Schrift — Dogma — Tradition — Bischofsamt — Papstamt vgl. die Kommentare von J. RATZINGER, B. RIGAUX und A. GRILLMEIER zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, a. a. O. 497—581, den Kommentar von K. RAHNER zu Artikel 18—27 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg 1966, 210—246 sowie den Kommentar von K. LEHMANN zur Erklärung *Mysterium ecclesiae*, a. a. O. 15—128 und die Erklärung selbst, Art. 3.

das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2, 19. 51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen“ (Art. 8). — Gerade die hier angedeutete Stufenfolge kirchlichen verbindlichen Glaubensvollzuges könnte bei der Frage der kirchlichen Rezeption der vielfältigen Versuche von neuen Kurzformeln heute ein praktikabler Weg sein⁵⁸. Die aus der Verkündigung der Kirche freigesetzten Versuche, geläutert in der Praxis des kirchlichen Lebens, könnten schließlich als zutreffende und sachlich richtige Formulierungen (in der Sprache unserer Zeit) vom kirchlichen Lehramt bestätigt werden⁵⁹.

Kirchlicher Glaube braucht, um mit sich selbst, das heißt mit der Gemeinschaft der Glaubenden in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft identisch zu sein, solche approbierten und akzeptierten amtlichen Bekenntnisse. Diese Identitätsfunktion, die die altkirchlichen Bekenntnisse hatten und haben, kann von privaten „Kurzformeln“ nicht erfüllt werden. Mit W. Kasper wird man vielmehr betonen, eine „Kurzformel“ muß, „um einheitsstiftendes Symbol zu sein... schließlich auch Rechtscharakter besitzen... Eine solche Kurzformel könnte nicht nur die Privat- und Schreibtischarbeit eines Theologen sein. Sie bedürfte der Autorität ‚von oben‘ und der Rezeption ‚von unten‘⁶⁰“.

Daß das authentische Lehramt auch von sich aus aktiv solche „Kurzformeln“ vorlegen kann und sollte, zeigt die 1967 vom Sekretariat für Nichtchristen ver-

⁵⁸ Zur Rezeptions-Problematik in der Kirche vgl. K. RAHNER, Kleines Fragment „Über die kollektive Findung der Wahrheit“, in: ders., Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1968, 104—110; Y. CONGAR, Die Rezeption als ekklesiologische Realität, in: Concilium 8 (1972) 500—514 (ein Forschungs- und Literaturbericht); vgl. ebd. das ganze Heft zu dieser Thematik. Zum neuesten Stand A. GRILLMEIER, Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart, in: ders., Mit ihm und in ihm, Freiburg 1975, 303—334.

⁵⁹ K. LEHMANN, Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?, in: P. BRUNNER u. a., Veraltetes Glaubensbekenntnis? Regensburg 1968, 125—186, ebd. 173: „... die offizielle Rezeption im Sinne eines amtlichen Glaubensbekenntnisses der Kirche ist dann erst ein letzter Schritt“ (vgl. ebd. 175); ders., Bemühungen um eine „Kurzformel“ des Glaubens, in: Herderkorrespondenz 23 (1969) 32—38, ebd. 38. Skeptischer — auf Grund der heutigen verschiedenen Kulturen, Völker, sozialen Milieus usw. ders., Kurzformeln des christlichen Glaubens, in: B. DREHER u. a. (Hrsg.), Handbuch der Verkündigung I, Freiburg 1970, 274—295, bes. 294.

⁶⁰ W. KASPER, Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen, in: F. HAARSMA u. a., Kirchliche Lehre — Skepsis der Gläubigen, Freiburg 1970, 37—96, ebd. 86. Es bleibt zu fragen, ob die Rezeption durch die Gemeinden nicht primär vorauszusetzen ist (vgl. Kirchenkonstitution des Vatikanum II, Art. II und III), ebenso, inwiefern „Rechtscharakter“ und Bekenntnis kompatible Begriffe sind.

öffentliche Schrift „Die Hoffnung, die in uns lebt. Kurze Darlegung des katholischen Glaubens“, ein Hirtenbrief der belgischen Bischöfe von 1967 mit dem Titel „Unser Glaube an Jesus Christus“ sowie das „Credo des Gottesvolkes“, das von Papst Paul VI. zum Abschluß des Jahres des Glaubens (1967) verkündet wurde⁶¹. — Überblickt man die Praxis der vergangenen Jahrzehnte, bleiben diese amtlichen „Versuche“ allerdings in der Minderheit, weisen aber durch das Faktum ihrer Existenz auf die Notwendigkeit solcher Versuche zur Neuformulierung des Glaubens in „Kurzformeln“ — auch „von unten“ her (Gläubige, Theologen, Missionskirchen!) — hin. Auf die theologische Begründung dieses Ansatzes von der Basis wird abschließend im nächsten Punkt eingegangen.

2.4 Mit Recht kommentiert die Erklärung *Mysterium ecclesiae* in Art. 2 den Anfang des obigen Zitates aus der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung wie folgt: „In der Tat tragen die Christgläubigen, da sie auf ihre Weise am prophetischen Amt Christi teilhaben, in vielfältiger Bemühung zum Wachstum der Glaubenserkenntnis in der Kirche bei“, wenn es auch Sache des Lehramtes ist, die Verkündigung des Evangeliums authentisch, verbindlich und unfehlbar festzulegen. Dennoch spricht die Erklärung in diesem Zusammenhang auch von der „Unfehlbarkeit des Gottesvolkes“ unter Hinweis auf die Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 12: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2, 20.27), kann im Glauben nicht irren.“ Unbeschadet des einzigartigen unfehlbaren Lehramtes der Bischöfe und des Papstes (vgl. *Mysterium ecclesiae* 3) und deren Aufgabe der Verkündigung liegt in solchen Worten, vor allem im Hinweis auf das durch das Wirken des Geistes geführte und beschenkte Volk Gottes, von dem „geisterfüllte Anregungen zur Entfaltung und Erhellung der geoffenbarten Wahrheit“ ausgehen⁶², ein starker Impuls — auch im Hinblick auf Versuche von neuen „Kurzformel“-Formulierungen (vgl. dazu „Glaubensbekenntnisse“ 123 f. u. ö.).

2.5 Implizit angesprochen ist damit bereits das Problem der Bedeutung der tradierten Bekenntnisse in traditionellen religiösen Formulierungen im Verhältnis zur Umgangssprache („Alltagssprache“) der Gegenwart. Wenn nach der Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute (Art. 1—3) die Kirche wahrhaftig im Dialog mit den Menschen von heute stehen will, dann drängt sich die Frage auf, ob hier nicht neben der Sachproblematik (die auf der Hand liegt) auch eine damit verbundene, bislang hermeneutisch noch kaum bedachte Sprachproblematik verbunden ist. Nach den Erkenntnissen der Kommunikationstheorie⁶³ gibt es bekanntlich eine funktionierende Kommunikation

⁶¹ Zur Funktion solcher amtlicher „Kurzformeln“ vgl. KARRER, a. a. O. 199—203.

⁶² K. LEHMANN, a. a. O. 63; vgl. auch den Synodentext „Unsere Hoffnung“ (Heftreihe: Synodenbeschlüsse 18) II 4: „Das Volk Gottes als Träger der Hoffnung.“

⁶³ Zur kurzen Einführung vgl. H. STAMMERJOHANN (Hrsg.), *Handbuch der Linguistik*, München 1975, 216 f. (Lit.); K. BAUMGÄRTNER u. a., *Funk-Kolleg Sprache* (Fischer-Taschenbuch 6111), Frankfurt 1973, 27—112; H. PASCHEN, *Kommunikation*, München 1974.

(Dialog) nur bei einem möglichst großen identischen Inventar von sprachlichen Zeichen beim Sender und Empfänger, das aber zwischen Alltagssprache und religiöser Sprache kaum bestehen dürfte. Darauf sei hier nur hingewiesen, da nicht einmal (auch aus Platzmangel) Hinweise für eine Lösungsrichtung gegeben werden können⁸⁴.

Die Problematik neuer „Kurzformeln“ des Glaubens in der Sprache unserer Zeit bei Wahrung der Identität des Glaubensinhaltes ist genau mit der ange deuteten Spannung gegeben. Wenn mit den Anfangsworten der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ wirklich „auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ sind, dann bleibt die Aufnahme der Sinnfragen menschlicher Existenz auch in kirchlich approbierte Bekenntnisse in der Sprache unserer Zeit dringend notwendig (vgl. auch Pastoralkonstitution 62). (Dies war die Intention der polemischen These 3. 102, „Der Sinn der *menschlichen* Existenz“, Glaubensbekenntnisse 125.) Dieser Sachverhalt läßt sich ohne Polemik wie folgt an Beispielen umschreiben: Eine Reihe von Hoheitstiteln (Hirt, Retter, Logos, Menschensohn...) und Denkvorstellungen (Befreiung von der Erbsünde...) sind für die heute übliche Alltagssprache der säkularen, von ökonomischen und technischen Faktoren entscheidend geprägten Industriegesellschaften Titel „der Vergangenheit“ und „überholte Denkvorstellungen“ (125). Selbst die jüdische Vorstellung einer „Auferstehung des Fleisches“ war für griechische Glaubenswillige zur Zeit des NT, nach deren Vorstellung die unsterbliche Seele sich im Tod von der Fessel des Leibes befreite, wohl kaum eine beglückende Frohbotschaft. In ähnlicher Weise dürfte diese Vorstellung und jene von der „Überwindung der Sinnlosigkeit des Todes durch Tod und Auferweckung Jesu“ (125) heute nicht nur für Nichtchristen in Europa, mehr noch für einige Stammesreligionen, aber auch etwa für die Nirwana-Vorstellung im Buddhismus, den Zugang zur Mitte der christlichen Botschaft mehr hemmen als freilegen. Jedwede missionarische „Kurzformeln“ des Glaubens hätten dies hermeneutisch zu bedenken⁸⁵, wenn sie Menschen in unterschiedlichen, soziokulturell bedingten Situationen in ihren letzten Sinnfragen — auch sprachlich — abholen wollen, da die Frage nach Gott mit dieser Sinnfrage letztlich identisch ist⁸⁶ und „wenn Jesus wirklich der Weg, die Wahrheit und das Leben ist“ (125).

⁸⁴ Zum Problem vgl. W. A. DE PATER, Theologische Sprachlogik, München 1971; D. M. HIGH (Hrsg.), Sprachanalyse und religiöses Sprechen, Düsseldorf 1972; H. FISCHER, Glaubensaussage und Sprachstruktur, Hamburg 1972; E. BISER, Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik, München 1970; J. B. METZ — T. RENDTORFF (Hrsg.), Die Theologie in der interdisziplinären Forschung, Düsseldorf 1971.

⁸⁵ Vgl. die Vorschläge von K. RAHNER, Grundkurs 430—440.

⁸⁶ Vgl. dazu J. RATZINGER, Einführung in das Christentum, München 1968, 13—45; W. KASPER, Einführung in den Glauben, Mainz 1972, 13—42; H. KÜNG, Christsein, München 1974, 17—166; FEINER — VISCHER, Glaubensbuch 72—100; RAHNER, Grundkurs 13—177.

Für den innerkirchlichen Raum haben „Kurzformeln“ — auch die tradierten Formeln der Vergangenheit — andere Funktionen. Hier sind die aus der Tradition auf uns gekommenen Titel und Denkvorstellungen auch in ihrer jeweiligen sprachlichen Artikulation theologisch normierend (zumal wenn sie Elemente des NT sind). Dennoch bleibt das Problem, daß die damit ursprünglich gemeinte Sache (sensus) unter Wahrung der Identität heute auch sprachlich so gesagt werden muß, daß auch Kinder, Gläubige ohne theologische Hochschulbildung unter anderem Rechenschaft gegen jedermann über ihren Glauben geben können (1 Petr 3, 15). Denn es ist „der Kirche anvertraut, das Geheimnis Gottes, des letzten Zieles der Menschen, offenkundig zu machen“, womit „sie dem Menschen gleichzeitig das Verständnis seiner eigenen Existenz (erschließt“, denn „Gott . . . allein ist die Antwort auf das tiefste Sehnen des menschlichen Herzens“ (ebd. 41). — Missionarische „Kurzformeln“ des Glaubens (auch diese müßte es bei aller Pluralität der Formeln wohl geben) hätten gerade die anthropologischen Grundstrukturen menschlicher Sinnfragen in ihrer Tiefendimension der Wirklichkeit Gottes aufzugreifen⁶⁷, damit die Menschen heute wirklich ihre eigene Erfahrung als Glaubenserfahrung artikulieren können.

Beispiele für solche „Kurzformeln“ in der Dialektik der Kirche zur jeweiligen Kulturwelt (vgl. Glaubensbekenntnisse 73 f.), aber auch als Elemente der innerkirchlichen Dialektik⁶⁸, finden sich bereits im NT. Auch heute müßte man bedenken, daß je nach Adressatenkreis bei Wahrung der inhaltlichen Identität die Sache (sensus) des Glaubens auch in einer sprachlichen Stufenfolge zu bekennen ist. Das neutestamentliche Bild von „Milch“ und „fester Speise“ (vgl. 1 Kor 3, 1 f.; Hebr 5, 11—6, 3) legt auch für die Problematik der „Kurzformeln“ heute diese Forderung nahe. Vorausgesetzt ist dabei, daß „Kurzformeln“ keine Reduktion, sondern eine Konzentration des Glaubens anzielen, daß sie nicht eine dogmatische Summe, wohl aber ein Weg zum Ganzen des Glaubens sind und so weiter (vgl. a. a. O. 118—120). Dieses Ganze des Glaubens ist aber die Wirklichkeit Gottes und Gottes Wirklichkeit in Jesus und seiner Geschichte, dessen „unergründlichen Reichtum“ (Eph 3, 8) und „Sinnfülle“ (Eph 1, 23) sprachlich keiner adäquat wiedergeben kann (vgl. 1 Kor 13, 12)⁶⁹. Denn der „allein schlechterdings unfehl-

⁶⁷ Vgl. K. RAHNER, Grundkurs 430—440; vgl. ders., Kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens für „Ungläubige“. Ein Versuch, in: Geist und Leben 38 (1965) 374—379.

⁶⁸ THÜSING, a. a. O. 302 f. weist auf 1 Kor 16, 22; 1 Joh 4, 16a; Röm 8, 29 u. a. hin; vgl. auch F. MUSSNER, Eine neutestamentliche Kurzformel für das Christentum, in: TrThZ 79 (1970) 49—52.

⁶⁹ Zur Theologie des Geheimnisses zusammenfassend K. RAHNER — K. LEHMANN, in: Myst Sal I 696 ff. (mit Lit.); H. DE LUBAC, Geheimnis, aus dem wir leben, Einsiedeln 1967, 13 ff., 29 ff., 88 ff. im Hinblick u. a. auf die Kirche (in der Wirkungsgeschichte Jesu); vgl. die Anfangsworte der Erklärung „Mysterium ecclesiae“ als Rückgriff auf die Überschrift beim ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „De Ecclesiae Mysterio“ (vgl. dazu den Kommentar von G. PHILIPS und A. GRILLMEIER, in: LThK, Ergänzungsband I 138—176).

bare Gott hat sich gewürdigt, seinem neuen Volk, das die Kirche ist, eine gewisse Teilhabe an der Unfehlbarkeit zu schenken⁷⁰. Dieses unverdiente Geschenk hat die Kirche im Verlauf ihrer Geschichte im NT und in den nachneutestamentlichen Jahrhunderten unter Beistand des Heiligen Geistes immer neu zu verwirklichen versucht, und sie hat es auch heute neu zu verwirklichen — in der Einheit und Identität des Glaubens sowie in der legitimen sprachlichen Vielfalt der Glaubensbekenntnisse⁷¹.

Mit dem letzten Satz sind eine Reihe von unerledigten Fragen impliziert, die von der Bibeltheologie⁷², Dogmenhermeneutik und lehramtlichen Theologie in Zukunft zu bearbeiten sind. Angesichts des konkreten „Sitzen im Leben“ bezüglich der Genese und Intention der vorstehenden Ausführungen ist sich der Verfasser bewußt, daß er mit den angeschnittenen Problemkomplexen wissenschaftlich mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet hat. Differenziertere und nuanciertere, stärker mit Texten und Argumenten begründete Ausführungen konnten nicht geboten werden. Zum unterschiedlichen Sprachkodex in den historisch-theologischen Fächern (wie der Exegese) und systematischen Fächern (wie der Dogmatik und entsprechend in der Theologie des kirchlichen Lehramtes), zur Grundlegung der Geschichtlichkeit des biblischen Glaubens in der geschichtlich sich ereignenden Offenbarung Jahwes im NT und des Vaters Jesu in Jesu Verhalten und Verkündigung im NT, zu einer grundsätzlich traditionsgeschichtlichen Konzeption von Theologie überhaupt, zum Problem der sachlichen Identität in der sprachlichen Diskontinuität der Glaubensgeschichte, zum Problem religiöse Sprache — Alltagssprache (und den damit notwendigen missionarischen „Kurzformeln“) usw. konnten nur einige knappe Hinweise gegeben werden. Gelöst werden können sie nur in einem offenen innerwissenschaftlichen, innerkirchlichen und ökumenischen Dialog, zu dem der Bibelwissenschaftler auf Grund des Gegenstandes seiner theologischen Bemühung einen nicht unwichtigen Beitrag leisten kann.

⁷⁰ *Mysterium ecclesiae* Art. 2; vgl. den Kommentar von LEHMANN, a. a. O. 59 f.

⁷¹ Vgl. dazu das Dokument der Internationalen Theologenkommission: Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (Sammlung Horizonte 7), Einsiedeln 1973; E. FEIFEL, Vielfalt und Einheit theologischer Denkformen und Methoden, in: ders. u. a. (Hrsg.), *Handbuch der Religionspädagogik* II 309—325; K. RAHNER, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: ders., *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln 1970, 11—33; zum NT: A. STOCK, *Einheit des Neuen Testaments. Erörterung hermeneutischer Grundpositionen der heutigen Theologie*, Einsiedeln 1969; H. LUBSCZYK, *Die Einheit der Schrift. Viele Theologien — ein Bekenntnis*, Stuttgart 1970.

⁷² Im Bereich der eigenen Möglichkeiten wird der Verfasser in hoffentlich naher Zukunft die eine oder andere Frage in wissenschaftlich exegetischen Untersuchungen angehen.

Anerkennung der Ämter – Vielfalt theologisch-ekklesialer Kulturen

*Anmerkungen zu einem Konsensustext des Ökumenischen Rates der Kirchen über
„Das Amt“ aus der Sicht des katholischen Kirchenrechts, zweiter Teil**

IV. Anerkennung der Ämter

Der Abschnitt V „Auf dem Wege zur Anerkennung und Versöhnung der Ämter“ (Nr. 88–106) hat im Verhältnis zum Text von Marseille die geringsten Korrekturen erfahren. Dieser Teil könnte also der am ausgereifteste Teil des Dokumentes sein.

1. Die Möglichkeit der Anerkennung

Deutlicher als sonst im ganzen Accra-Text wird in diesem Abschnitt das Zeichen der apostolischen Sukzession als wesentlicher Faktor der Trennung der Kirchen bezeichnet (Nr. 90). Daraus wird gefolgert, „daß gegenseitige Anerkennung nicht in der gleichen Weise zwischen allen Kirchen erreicht werden kann“ (Nr. 90). Aus diesem Satz scheint eine tiefe Resignation hinsichtlich der Möglichkeit einer Anerkennung der Ämter und einer Einheit der Kirche zu sprechen. Besser wäre wohl formuliert worden, eine gegenseitige Anerkennung sei nicht zur gleichen Zeit in gleichem Maß möglich (vgl. Nr. 93, 100), solange in den wesentlichen Fragen der apostolischen Sukzession kein Konsens erreicht ist.

2. Implikationen der Anerkennung

Was über die unterschiedlichen Grade der Anerkennung in Nr. 93–100 gesagt ist, kann Zustimmung finden, bedarf jedoch der Ergänzung im Blick auf die Frage des Kirchenrechtes als solchen. Denn schon die Anerkennung des kirchlichen Charakters einer anderen Kirche, wie sie in Nr. 95 beschrieben ist, impliziert eine gewisse Anerkennung der Rechtsordnung dieser Kirche mit der Folge, daß das Kirchenrecht mindestens in bestimmtem Umfang für die Glieder dieser Kirche von der anerkennenden Kirche als verbindlich anerkannt werden muß. Die genauen Festlegungen sollten in zwischenkirchlichen Vereinbarungen geschehen.

Die Zuerkennung des kirchlichen Charakters seitens der katholischen Kirche an eine andere Kirche oder kirchliche Gemeinschaft und erst recht die weiter-

* Den ersten Teil des Beitrages siehe TThZ 86, 1977, 119–130.

gehenden Grade der gegenseitigen Anerkennung (Nr. 97—98) haben für die katholische Kirche noch andere Inhalte und Wirkungen als die im Text aufgezählten. Dieser Fragenkreis ist jedoch innerkatholisch noch wenig reflektiert. Die Zuerkennung des ekklesialen Charakters impliziert außer der in Nr. 95 umschriebenen Anerkennung des Amtes auch eine Anerkennung der Eigenart und Eigenprägung der betreffenden Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft in dem unten näher zu bestimmenden Sinn. Sie schließt eine Anerkennung der Rechtsordnung dieser Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft, freilich in einem im einzelnen festzulegenden Umfang ein.

Rechtsnormen der getrennten orientalischen Kirchen hat die katholische Kirche bereits als verbindlich anerkannt. Diesen Kirchen gegenüber hat das *Vaticanum II* im Ökumenismusdekret Nr. 16 erklärt, daß sie die Vollmacht haben, sich nach eigenen Ordnungen zu regieren und für ihre Glieder verbindliche Rechtsnormen zu besitzen und zu erlassen. Die volle Beobachtung dieses Prinzips wird für die Wiederherstellung der Einheit der Kirche als notwendige Vorbedingung erklärt³⁰.

Diese Erklärung bildet die Rechtsgrundlage für die Anerkennung der verbindlichen rechtlichen Festlegung der Eheschließungsform in den orthodoxen Kirchen in dem Urteil der Apostolischen Signatur vom 28. November 1970. In dieser für die kirchlichen Gerichte verbindlichen Entscheidung wurde die Ungültigkeit einer Zivilehe zweier orthodoxer Christen des byzantinisch-rumänischen Ritus wegen Formmangels, d. i. wegen Fehlens des priesterlichen Segens, festgestellt³¹.

Die Erklärung des *Vaticanum II* ist auch die Rechtsgrundlage für die am 1. Juli 1972 ergangene Entscheidung der Apostolischen Signatur über die Wirkung des Ehehindernisses der Bekenntnisverschiedenheit nach dem Recht der getrennten orientalischen Kirchen³².

Es wird in Zukunft nicht genügen, daß die katholische Kirche die Glieder getrennter Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften vom rein kirchlichen kanoni-

³⁰ *Vaticanum II, Unitatis redintegratio*, Nr. 16: „... *Sacra Synodus, ad omne dubium tollendum, declarat Ecclesias Orientis, memores necessariae unitatis totius Ecclesiae, facultatem habere se secundum proprias disciplinas regendi, utpote indoli suorum fidelium magis congruas atque bono animorum consulendo aptiores. Perfecta huius traditionalis principii observantia, non semper quidem servata, ad ea pertinet quae ad unionem restaurandam tamquam praevia condicio omnino requiruntur.*“

³¹ *Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae, decisio* vom 28. November 1970: *Periodica de re morali canonica liturgica* 60, 1971, 306—308; *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 139, 1970, 523 f.; dazu JOSEPH WEITZEL, *Zivilehen orthodoxer Christen sind wegen Formmangels ungültig. Anmerkungen zu einem Urteil der Apostolischen Signatur*: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 139, 1970, 482—492.

³² *Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae, decisio* vom 1. Juli 1972; dazu DINO STAFFA, *De validitate matrimonii inter partem orthodoxam et partem protestantem baptizatam*: *Periodica de re morali canonica liturgica* 62, 1973, 11—38, besonders n. 20—23 p. 23—25; n. 42 p. 34 f.

schen Recht freistellt, wie es in Einschränkung auf bestimmte Rechtsnormen, z. B. im Schema De sacramentis für die rein kirchlichen Ehehindernisse und die Eheschließungsform vorgesehen ist³³. Die katholische Kirche ist gehalten, entsprechend den ekklesiologischen Aussagen des Vaticanum II die Rechtsordnungen der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften anzuerkennen³⁴.

3. Der Akt der Anerkennung

Die gegenseitige Anerkennung der Ämter und erst recht der Kirchen als solcher erfordert immer einen rechtlich relevanten und gegebenenfalls je nach den ekklesialen Gegebenheiten einen sakramentalen Akt. Die Anerkennung schließt daher — wie es Nr. 99 sagt — einen öffentlichen Akt ein, mit dem die Anerkennung kundgetan wird. Der Nachsatz von Nr. 99, daß der öffentliche Akt den Zeitpunkt darstellt, „von dem an die Einheit voll verwirklicht sein würde“, kann aber nur für den Fall der gegenseitigen Anerkennung der Kirchen als solcher gelten. Es ist auch nicht gleichgültig, in welcher Form dieser Akt vollzogen wird. Hier muß je nach den ekklesialen Realitäten stärker differenziert werden, als es in Nr. 99 und Nr. 103—106 geschehen ist. Wo das Zeichen der apostolischen Sukzession fehlt oder die bischöfliche Sukzession nicht bewahrt worden ist, „sollte“ nicht nur, wie der Text meint, sondern muß nach katholischer Auffassung „die Fülle des Zeichens der apostolischen Sukzession wiedergewonnen werden“ (Nr. 104). Das kann nur in sakramentaler Weise geschehen, wobei jedoch der in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vorhandene „echte Gehalt“ des Amtes (vgl. Nr. 103) ausdrücklich anerkannt werden müßte, und so die vorhandene geistliche

³³ Pontificia Commissio CIC recognoscendo, Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur, Typis Polyglottis Vaticanis 1975, c. 263 (p. 75): „*Impedimentis iuris mere ecclesiastici tenentur tantum illi qui sunt in Ecclesia catholica baptizati vel in eam recepti nec actu formali ab ea defecerunt.*“ — c. 319 § 1 (p. 86): „*Statuta superius forma servanda est, si saltem alterutra pars matrimonium contrahentium in Ecclesia catholica baptizata vel in eandem recepta est nec actu formali aut notorie ab ea defecerit, salvis praescriptis § 2.*“

³⁴ Vgl. zu diesem Problem auch KLAUS MÖRSDORF, Die Kirchengliedschaft nach dem Recht der katholischen Kirche: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland I, Berlin 1974, 615—634, hier 625 f.: „Unbeschadet aller Schwierigkeiten, die der Begriff einer ‚Ecclesia seiuncta‘ in rechtlicher Hinsicht mit sich bringt, kann de lege ferenda erwogen werden, daß nichtkatholische Christen, die einer als ‚Kirche‘ anerkannten Gemeinschaft angehören, nicht anders wie katholische Christen, außer der unabdingbaren Bindung an das Recht der Gesamtkirche, allein dem Recht ihrer ‚Kirche‘ unterworfen sind.“ Ein nur „Erwägen-können“ dürfte indessen den ekklesiologischen Aussagen des Vaticanum II und dem von diesem aufgestellten Prinzip (vgl. oben Anm. 30) nicht gerecht werden. Vgl. J. WEITZEL (Anm. 31) 490—492; auch D. STAFFA (Anm. 32) 23—25, 34 f.

Qualität des Amtes in die volle Gemeinschaft aufgenommen werden³⁵. In der katholischen Kirche kann ein derartiger Akt nur durch die höchste Autorität der Kirche ermöglicht werden³⁶.

Widerspruch fordert aus katholischer Sicht die vorgeschlagene charismatische Validisierung der Ämter. Der noch im Marseille-Text (III C Abs. 5) verwendete Terminus „charismatische Validisierung“ ist zwar im Accra-Text weggefallen, die Sache jedoch ist geblieben. Der in Nr. 106 Abs. 2 enthaltene Vorschlag, „einige Ämter anzuerkennen, die keinen Anspruch auf eine formelle bischöfliche oder bischöflich-presbyterale Sukzession erheben, die aber die ausdrückliche Intention vertreten, eine Sukzession im apostolischen Glauben zu bewahren“ gründet in der Annahme einer charismatischen Ordnung (vgl. Nr. 36, 79). Er zieht daraus die Folgerung, daß es dementsprechend auch eine charismatische Validisierung geben könne und müsse. Nach katholischer Auffassung ist die Intention, eine Sukzession im apostolischen Glauben zu bewahren, für sich allein nicht hinreichend. Diese Intention ist selbst nach den Aussagen des Accra-Textes nicht hinreichend genug, als Ersatz für die Bewahrung der Amtssukzession angenommen zu werden. Denn Nr. 29 stellt die Frage, ob eine Kirche, bei der die geordnete Weitergabe des Amtes fehlt, ihre Apostolizität in ihrer Fülle bewahren kann. Um wieviel mehr muß sich diese Frage stellen, wenn nur eine nicht-geordnete charismatische Weitergabe des Amtes gegeben ist.

V. Die Vielfalt theologisch-ekklesialer Kulturen

Das Problem der Vielfalt des einen Amtes verweist auf das umgreifendere und zuvorliegende Problem der Einheit und Vielfalt der Kirche. Denn „die Vielfalt von Amtsstrukturen (ist) Teil einer noch komplexeren ekklesialen Vielfalt von Stilen und Typen, die gewichtige Unterschiede theologischer und psychologischer Art widerspiegeln“ (Nr. 24). Diese Verweisung ist in der These des Accra-Textes von der Vielfalt theologisch-ekklesialer Kulturen zum Ausdruck gebracht worden. Mit ihr hat man (anscheinend) den legitimen Ruf nach Diversifikation aufgegriffen und ihm zu antworten versucht. Dieser Ruf nach Diversifikation war aus der

³⁵ Vgl. die Studie der Internationalen Theologenkommission über die apostolische Sukzession, dazu: Herder-Korrespondenz 28, 1974, 444–446, hier 446. — Vgl. ferner ALBERT EBNETER, Die gegenseitige Anerkennung der Ämter: Orientierung 39, 1975, 154–159, hier 159. Ebnetter sieht allerdings eine sakramentale Handauflegung nicht als notwendig an. Er möchte sich mit einem rein kirchenrechtlichen Akt begnügen. Ebnetter erkennt dabei die Bedeutung des Fehlens der sakramentalen Kontinuität sowie, daß ein sakramentaler Akt in der bezeichneten Weise nicht eine Reordination (i. e. S.) ist.

³⁶ Vgl. auch WINFRIED AYMANS, Das Weihesakrament im Lichte der Communicatio in Sacris: Diaconia et Ius, Festschrift H. Flatten, Paderborn 1973, 171–188, besonders 184–188.

Erkenntnis der Berufung zur Verschiedenheit in jüngster Zeit immer stärker geworden³⁷.

a) Die Problematik dieser These und die mit ihr gegebenen Gefahren hat Hans Dombois aufgezeigt³⁸. Gleichwohl muß man die These positiv sehen. Sofern mit der These von der Vielfalt theologisch-ekklesialer Kulturen nämlich die bestehenden (die in bestimmten Faktoren gründenden gewachsenen) Unterschiede theologischer Art berücksichtigt werden sollen, ist die These aus meiner Sicht wegen ihres dynamisch-qualitativen Charakters zu begrüßen.

Zuvor ist jedoch zu vermerken, daß die (gegenüber dem Marseille-Text neu-eingefügte) These in diesem Punkt nicht durchgehalten ist, sondern die bisherige andersgeartete Auffassung von der Einheit der Kirche an einigen Stellen durchschlägt. Hinter den Aussagen über die geographische Gemeinschaft (Nr. 8—9), über das ererbte Gemeindepfarramt (Nr. 79) und über das ökumenische Team-Pfarramt (Nr. 82) sowie vor allem über die Anerkennung der Ämter und Gemeinschaften (Nr. 88—89) steht die Auffassung von einer geographisch-territorial-lokal verstandenen statisch-quantitativen Einheit der Kirche auf lokaler wie universaler Ebene, daß nämlich bei vollendeter Einheit an jedem Ort wie in der ganzen Welt nur eine Gemeinde und unifizierte Kirche bestehen könne³⁹. Die lokale Einheit wird in Ausfaltung des „alle an einem Ort“ der Erklärung von Neu-Delhi 1961 als vollkommene tatsächliche Einheit der Gemeinden auf lokaler Ebene verstanden, in der es „z. B. keine sich überschneidenden Jurisdiktionsbezirke mehr gibt, wo — sagen wir — zwei Bischöfe oder Komitees die Zuständigkeit für denselben Ort oder Bereich des gemeinschaftlichen Lebens beanspruchen“. Diese Einheit wird als organische Einheit bezeichnet⁴⁰. Ausgelöst durch die Erklärung über die Katholizität der vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968 wurde für die universale Ebene die Forderung nach Einheit dahingehend formuliert, daß die eine Kirche als konziliare Gemeinschaft von Ortskirchen zu verstehen ist, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind⁴¹.

Es ist nach dem Bericht von Accra 1974 zwar noch nicht gelungen, die Begriffe „konziliare Gemeinschaft“ und „organische Einheit“ und ihr Verhältnis

³⁷ Vgl. JOHN DESCHNER, Eine Würdigung der Studie „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“: Accra 30—40, besonders 33, 37—39. Deschner beschreibt die Einheit der Kirche als „konziliare, in Christus zentrierte Mannigfaltigkeit“ (S. 39).

³⁸ HANS DOMBOIS, Soziologie, Geschichte und Recht in den Erklärungen von Accra (Anm. 3).

³⁹ Vgl. dazu den Bericht „Einheit der Kirche — Ziel und Weg“: Accra 61—77, 143; ferner den Salamanca-Bericht „Die nächsten Schritte auf dem Weg zur Einheit“, in: Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit, herausgegeben von Reinhard Groscurth, Frankfurt 1974, 159—186, besonders 164—170.

⁴⁰ Bericht „Einheit der Kirche — Ziel und Weg“: Accra 71.

⁴¹ Accra 66; vgl. Wandernde Horizonte (Anm. 39) 164 f.

zueinander theologisch abzuklären⁴². Dennoch dürften die eher dynamisch-qualitativen als statisch-quantitativen Begriffe der „Gemeinschaft“ (*communio*, *koinonia*), der „Katholizität“ und der „Konziliarität“ und die These von der Vielfalt theologisch-ekklesialer Kulturen bei weiterer theologischer Durchdringung auch zu Folgerungen für das Verständnis der lokalen Einheit der Kirche führen⁴³. Denn der kirchliche Begriff „*Communio*“ impliziert Vielfalt. Kirchliche Vielfalt wurzelt also nicht im Zeitgeist⁴⁴, ist kein Zugeständnis an den Zeitgeist, sondern Vielfalt ist ureigenes kirchliches Gut, das vom Vaticanum II wiederentdeckt worden ist.

b) Mit dem Begriff „*communio*“ ist das polare Spannungsverhältnis des Ganzen zu seinen Teilen in einer Weise bezeichnet, die das übergreifende Gemeinsame unter Wahrung des Eigentümlichen aussagt, das jedem an der *communio* Beteiligten eigen ist. Das Ganze enthält die Teile, die ihre Eigenprägung nicht nur behalten, sondern sie zur Fülle des Ganzen einbringen. *Communio heißt Einheit in Fülle aus Vielfalt*. Wenn sich Kirche als *communio fidelium* versteht, dann heißt das, die einzelnen Gläubigen sind zusammengeführt und halten miteinander Gemeinschaft (*communicare*). Dabei bewahren sie ihre Eigenprägung und bringen diese zur Fülle des Ganzen mit ein, ja müssen sie notwendig einbringen, wenn die Fülle nicht gemindert werden soll. Da die *communio fidelium* zutiefst durch Wort und Sakrament zusammengeführte Gottesdienstgemeinschaft ist, ist *communio* notwendig geortet oder ortsgebunden. *Communio Ecclesiae* kann daher nur *Communio Ecclesiarum* sein, in welche die georteten Gemeinden ihre eigenen Gaben zur Fülle des Ganzen einbringen.

Unter breiterem Blickwinkel ist das vom Vaticanum II in *Lumen gentium* Nr. 13 ausgesagt⁴⁵. Ausgehend vom geographischen Teilaspekt der Weltweite (Abs. 2) wird in Entfaltung des Begriffs Katholizität zur umgreifenden, alle Aspekte umfassenden Katholizität in Abs. 3 formuliert: „Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen

⁴² Accra 66.

⁴³ Zum Begriff Konziliarität vgl. das Dokument des Secretariatus ad Christianorum unitatem fovendam, *La collaboration oecuménique au plan régional, au plan national et au plan local* vom 22. Februar 1975 (= abgedruckt mit deutscher Übersetzung: Nachkonziliare Dokumentation 56, Trier 1976) Abschnitt 4 A c *La signification de „conciliarité“* (S. 114–119); Zu Konziliarität und *Communio*: JOHANNES KARDINAL WILLEBRANDS, *Die Zukunft der ökumenischen Bewegung*, in: *Zehn Jahre Vaticanum II*, herausgegeben von Andreas Bauch, Alfred Gläßer, Michael Seybold, Regensburg 1976, 76–94; ALBERT EBNETER, *Konziliarität: das Leitprinzip christlicher Einheit*, in: *Orientierung*: 41, 1977, 2–5, ferner OSKAR SAIER, „*Communio*“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1973 (MThStkan 32).

⁴⁴ Vgl. JOHN DESCHNER, a. a. O. (Anm. 37) 30.

⁴⁵ Vgl. ALOYS GRILLMEIER, Kommentar zu *Lumen gentium* Nr. 13, in: LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil I*, Freiburg 1966, 191–194.

Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle der Einheit zusammenwirken.“ Daraus zieht das Konzil drei Folgerungen, von denen hier nur die zweite angesprochen sein soll: „Darum gibt es auch in der kirchlichen Gemeinschaft zu Recht Teilkirchen, die sich eigener Überlieferungen erfreuen, unbeschadet des Primats des Stuhles Petri, welcher der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht, die rechtmäßigen Verschiedenheiten schützt und zugleich darüber wacht, daß die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen.“

Kanonistisch bedeutet das:

1° Die (vom Vaticanum II im Begriff der Katholizität ausgedrückte) Vielfalt ist ein wesentliches Element der kirchlichen *communio*. Die Kirche kann nur bestehen, wenn diese Vielfalt der Teile und Glieder gewahrt bleibt. Denn jeder Teil und jedes Glied hat seine Gabe und Aufgabe, d. h. eine eigene, durch keinen anderen ersetzbare Gabe und Aufgabe, zur Fülle des Ganzen beizutragen.

2° Es gibt in der Kirche nicht nur zu Recht Teilkirchen, sondern es gibt in der kirchlichen *communio* zu vollem Recht eigengeprägte Teilkirchen.

3° Damit ist eine bedeutsame Aussage über den Primat gemacht. Seine Aufgabe ist es, die Eigenprägungen zu schützen und für das Ganze dienlich zu machen. Trotz der in dieser Klausel liegenden starken Betonung des Primats enthält der Satz eine weiterführende Sicht: Aufgabe des Primats ist nicht Uniformierung, nicht Zentralisierung, nicht bloß Garantierung der Einheit, sondern Gewährleistung der Einheit in Fülle aus Vielfalt.

In der These von der Vielfalt theologisch-ekklesialer Kulturen ist m. E. Ähnliches, wenn nicht sogar Gleiches gesagt wie in *Lumen gentium* Nr. 13 Abs. 3. Der Gedanke von der komplexen ekklesialen Vielfalt oder von der Einheit durch *communio* in Fülle aus Vielfalt dürfte sich fruchtbringend auf die ökumenische Bewegung auswirken. Vorbedingung auf katholischer Seite allerdings ist, daß diese Vielfalt in der katholischen Kirche selbst wieder zum Leben erweckt wird und jede Teilkirche ihre Eigenart und Eigenprägung entfalten und bewahren kann⁴⁶. Das allerdings innerhalb der lateinischen Kirche zu verwirklichen, wird abgesehen vom liturgischen Bereich, noch abgelehnt⁴⁷.

⁴⁶ Vgl. KARL LEHMANN, Wie kann Einheit der Kirche erreicht werden: *Accra* 47—53, hier 52. Lehmann hat die Formel von der legitimen Pluralität entfaltet zur Einheit ohne Uniformität und Vielfalt ohne Zersplitterung.

⁴⁷ Vgl. für den Bereich der Rechtsordnung: *Pontificia Commissio CIC recognoscendo, Principia quae CIC recognitionem dirigant* Nr. 5 Abs. 5: *Communicationes* 1, 1969, 77—85, hier: 81 f.; — für den Bereich der Theologie: GIOVANNI BENELLI, Afrikas Beitrag zur Weltkirche. Predigt bei der Messe zur Eröffnung der Theologischen Fakultät in Abidjan am 14. Februar 1976; in deutscher Übersetzung: *Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache Nr. 12 vom 19. März 1976, S. 5 und 8. Vgl. aber die

c) Die *Bereiche*, in denen Eigenprägung der theologisch-ekklesialen Kulturen besteht, umfassen in dem Accra-Dokument einen ganzen Katalog nicht adäquat unterschiedener oder gleichrangig und gleichgewichtig zu nehmender Elemente: Theologie, Frömmigkeit, liturgische Tradition, Gemeinschaftsleben, geographischer Ursprung, Gesetz und Rechtswesen (Nr. 24). Die Anfrage des katholischen Kirchenrechtlers geht dahin, ob man sich nicht auf *den* Katalog von vier Bereichen einigen könnte, der vom Vaticanum II in Lumen gentium Nr. 23 Abs. 4, im Dekret über die Ostkirchen Nr. 13 und im Ökumenismusdekret Nr. 4 Abs. 7 formuliert ist: Theologie, Liturgie, Rechtsordnung und Spiritualität.

Wenngleich der geographische Ursprung die Eigenständigkeit einer kirchlichen Gemeinschaft bedingt und jede kirchliche Gemeinschaft geortet ist, kann das geographisch-territoriale Element nicht konstitutiv, sondern nur determinativ für eine Gemeinschaft sein^{74a}. Eine Gemeinde kann durchaus „primär geographisch“ bestimmt sein (Nr. 8), d. h. alle an einem Ort wohnenden Glieder der Kirche umfassen. Neben der Territorialgemeinde gibt oder kann es Gemeinschaften auf „nichtgeographischer Basis“ geben (Nr. 9). Aber das geographische Determinativ hat nur Berechtigung innerhalb der durch die vier genannten Bereiche geprägten kirchlichen Gemeinschaften. Die Komplexität der ekklesialen Vielfalt beinhaltet demnach, daß an einem Ort im eben genannten Sinn verschieden geprägte kirchliche Gemeinschaften/Teilkirchen zu Recht bestehen können, wie es z. B. in der katholischen Kirche zwischen den lateinischen und den unierten orientalischen Teilkirchen der Fall ist. Die als vollkommene tatsächliche Einheit der Gemeinden auf örtlicher Ebene zu verstehende und erstrebte organische Einheit der Kirche in der Form des tatsächlichen Einsseins in Christus an jedem Ort⁴⁸ sollte in dieser Hinsicht überprüft werden.

Jede Konzeption hat ihre Schwierigkeiten: die des Ökumenischen Rates der Kirchen auf der universalen Ebene, sie sind mit der Formel von der konziliaren

jüngste Ansprache Papst Pauls VI. anlässlich der 400-Jahr-Feier des Päpstlichen Griechischen Kollegs am 30. April 1977 über die „Einheit in der Vielfalt“ (OssRom vom 1. Mai 1977). Papst Paul VI. bezeichnet die Vielfalt als Zeichen von Vitalität, Reichtum und Wachstum, wodurch alle unangebrachte Einförmigkeit überwunden werde; diese Verschiedenheit spiegele die Freiheit des Geistes wider. Auch die (katholische) Kirche lasse diesen Pluralismus zu. „Und gerade in den Kirchen des Ostens finden wir das pluralistische Schema historisch vorweggenommen und erschöpfend zur Darstellung gebracht, so daß die modernen Untersuchungen, die die Beziehungen zwischen Glaubensverkündigung und menschlicher Zivilisation, zwischen Glauben und Kultur feststellen wollen, schon in der Geschichte dieser ehrwürdigen Kirchen auf bezeichnende Vorwegnahmen erarbeiteter Begriffe und in die Praxis umgesetzte Formen in bezug auf die Polarität von Einheit und Verschiedenheit stoßen“ (Übersetzung nach OssRomDt vom 3. Juni 1977, S. 4–5, hier 4).

^{74a} Vgl. Vaticanum II, Christus Dominus Nr. 11 Abs. 1; Pontificia Commissio CIC recognoscendo, Principia (Anm. 47) Nr. 8 besonders Abs. 3 (a. a. O. 84).

⁴⁸ Accra 71.

Gemeinschaft und der Konziliarität nicht gelöst; die katholische auf der lokalen Ebene, da sie die verschiedenen eingeprägten Kirchen erst auf der universalen Ebene zu sichtbarer organisierter Einheit bringt und offenläßt, wie auf der lokalen Ebene die Vielfalt über eine äußere Kooperation hinaus zu *communio* zusammengefügt wird. Die nach derzeitigem katholischem Kirchenrecht dafür vorgesehenen Möglichkeiten sind nicht hinreichend genug⁴⁹.

Konkret gesprochen bedeutet die These von der Vielfalt der theologisch-ekklesialen Kulturen oder von der Einheit durch Gemeinschaft in Fülle aus Vielfalt, daß in einer nach dem Prinzip der *Communio Ecclesiarum* geeinten Kirche Teilkirchen verschiedenster Prägung, z. B. orthodoxer, anglikanischer, lutherischer, reformierter oder römisch-katholischer Eigenprägung nicht nur Existenzberechtigung haben, sondern notwendig sind, um die Fülle des Ganzen zu wahren.

Wenn die These von der Vielfalt der theologisch-ekklesialen Kulturen mit ihren Implikationen und Konsequenzen auch im lokalen Bereich zum Tragen käme, wären die nichtkatholischen Kirchen einen großen Schritt weitergekommen. Offen bliebe allerdings die nicht leicht zu beantwortende Frage, wieviel Vielfalt möglich ist, ohne daß die Einheit in Gemeinschaft aus Fülle zersplittert oder zerrissen würde. Auftretende Spannungen müßten in brüderlicher Gemeinschaft ausgehalten und durchgestanden werden⁵⁰.

VI. Würdigung

Das Dokument gibt bei allem bereits festzustellendem Konsens in den entscheidenden Fragen nach Wesen und Funktion des ordinierten Amtes, nach seiner Vielfalt und Reform, nach der Weitergabe des Amtes unklare und damit unzureichende Antworten. Die kirchenrechtliche Dimension der gegenseitigen Anerkennung der Ämter und Kirchen ist nicht voll erkannt. Mit der neuen These von der Vielfalt theologisch-ekklesialer Kulturen allerdings ist ein bedenkenswertes weiterführendes Element in die Diskussion eingebracht. Das Kirchenrecht

⁴⁹ Vaticanum II, *Christus Dominus* Nr. 38 Abs. 2 sieht vor, daß der Leiter einer unierten orientalischen Kirche vollberechtigtes Mitglied der nationalen oder regionalen Bischofskonferenz ist; vgl. dazu WINFRIED AYMANS, *Ritusgebundenheit und territoriale Abgrenzung der Bischofskonferenzen*: Archiv für katholisches Kirchenrecht 135, 1966, 543—552. — Ferner Vaticanum II, *Christus Dominus* Nr. 23 Art. 2 Abs. 2, nach dem durch Einsetzung von Bischofsvikaren für die betreffenden Minderheiten gesorgt werden soll.

⁵⁰ Vgl. JOHN DESCHNER (Anm. 37) 40: „Es reicht nicht aus, den Prozeß der Mannigfaltigkeit positiv zu würdigen. Der Prozeß der Mannigfaltigkeit kann der Einheit der Kirche nur dienlich sein, wenn er untrennbar mit dem Streben nach Konziliarität und Kirchengemeinschaft verflochten bleibt.“ Zu den Kriterien: KARL LEHMANN, a. a. O. (Anm. 46) 49—51.

als solches ist zu kurz gekommen. Über seine Grundlegung/Begründung ist nichts gesagt. Gleichwohl sind einige Aussagen enthalten, die den von Hans Dombois erarbeiteten Sätzen des allgemeinen Kirchenrechts sehr nahekommen oder sie zumindest implizit enthalten⁵¹.

Im Gegensatz zu oft wirksameren regionalen und nationalen bilateralen oder multilateralen zwischen-kirchlichen oder einfach partikularen Konsensusergebnissen hat das Dokument von Accra eine umgreifendere universale Dimension⁵². Es stellt unter diesem Aspekt eine bedeutsame Vorgabe für die zukünftigen Gespräche dar, weil es wenigstens verdeckt die notwendige Wegweisung enthält. Das Dokument ist diskussionswürdig und verbesserungsfähig, es bleibt verbesserungsbedürftig.

⁵¹ Vgl. HANS DOMBOIS, Das Recht der Gnade II, Bielefeld 1974, 216–224, hier 223; Dombois Nr. 13: Nichtwiederholbarkeit der Ordination/Verbot der Reordination vgl. Accra Nr. 62; — Dombois Nr. 14: Offenstehen des Amtes für jeden Getauften bei Eignung vgl. Accra Nr. 50 ff.; — Dombois Nr. 15: Ordination als gemeindeöffentlicher gottesdienstlicher Akt vgl. Accra 49; — Dombois Nr. 18: Apostolizität des Amtes als wesentliches Merkmal vgl. Accra Nr. 13.

⁵² Nachwort zum Dokument: Accra 139.

Erzbischof Johann Hugo von Orsbeck (1676–1711) und die Trierer Bistumsliturgie

Ergänzende Bemerkungen nach dem Erscheinen einer Orsbeck-Biographie¹

In den drei Jahrhunderten von der Reformation bis zur Auflösung des Erzbistums (1801) hat kein Erzbischof so lange an der Spitze der Trierischen Kirche gestanden wie Johann Hugo von Orsbeck (1676–1711; Koadjutor seit 1672). Dieser zweifellos hervorragenden Persönlichkeit unter den nachtridentinischen Trierer Erzbischöfen haben die Historiker indes bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Nicht einmal über die wichtigsten Lebensdaten herrschte Klarheit. Insofern ist das kürzliche Erscheinen einer Biographie dieses „rheinischen Kirchenfürsten der Barockzeit“ nur zu begrüßen.

Die Arbeit von Franz Schorn stellt freilich, wie der Autor selbst einräumt, keine umfassende, allseits erschöpfende Lebensbeschreibung des Trierer Kurfürsten und gleichzeitigen Fürstbischofs von Speyer dar. Da und dort spürt der Leser auch, daß hier zwar ein kundiger, mit seinem Gegenstand wohlvertrauter Laie, aber eben doch kein Historiker vom Fach am Werk ist. Nichtsdestoweniger verdient Schorns Monographie Anerkennung. Nicht nur werden hier eine Reihe biographischer Daten erstmals exakt mitgeteilt. Der Verfasser hat auch mit beispiellosem Fleiß alles zusammengetragen, was verstreut in schwer zugänglichen Zeitschriftenaufsätzen, Zeitungsartikeln und dem heimatkundlichen Schrifttum über Person und Werk Johann Hugos je publiziert worden ist.

Manches bleibt indes noch nachzutragen. Dies gilt besonders für die innerkirchliche, eigentlich bischöfliche Tätigkeit und hier wiederum „vor allem für Johann Hugos Bestrebungen im liturgischen Bereich“². In der Trierer Liturgiegeschichte gilt die Amtszeit Johann Hugos vielfach als Periode einer intensiven Romanisierung³. Das Erzbistum Trier hatte bekanntlich nach dem Trienter Reformkonzil an der diözesanen Eigenliturgie festgehalten, wie dies bei der Publi-

¹ FRANZ SCHORN: Johann Hugo von Orsbeck, ein rheinischer Kirchenfürst der Barockzeit, Erzbischof und Kurfürst von Trier, Fürstbischof von Speyer. — Köln, Wienand Verlag. 1976, 177 Seiten, 45 größtenteils ganzseitige Abb., 32,— DM.

² Vgl. ebd. 99.

³ In dem 1856 von einem Anonymus publizierten Artikel: Beiträge zur Geschichte der alten Liturgie der Trierischen Kirche (Mitteilungen aus dem Gebiete der kirchlichen Archäologie und Geschichte der Diözese Trier von dem „historisch-archäologischen Verein“, Heft 1, S. 13–72, 31), heißt es über Erzbischof Johann Hugo: „In der Liturgie hielt er auf Einheit und hatte auch ... die Einführung der römischen Liturgie besonders im Auge.“

kation der reformierten römischen Liturgiebücher allen Bistümern mit einer mindestens 200jährigen liturgischen Eigentradition zugestanden worden war. Bei Regierungsantritt Erzbischof Johann Hugos (1676) waren deshalb die offiziellen liturgischen Bücher der Trierischen Kirche nicht das *Missale Pius' V.* (1570) noch das Römische Brevier von 1568 und das *Rituale Romanum* von 1614, sondern das Trierer Meßbuch von 1610⁴, die Trierer Agende von 1574/76⁵ und das Diözesanbrevier von 1628⁶. Schorn gibt der Ansicht, Johann Hugo von Orsbeck habe die Ablösung des Trierer Ritus durch die tridentinisch-römische Einheitsliturgie beabsichtigt, neue Nahrung, indem er bemerkt, der Erzbischof habe im luxemburgischen Bistumsteil das römische Brevier *eingeführt*⁷.

Der Eindruck einer von Johann Hugo von Orsbeck betriebenen Romanisierung im liturgischen Bereich konnte leicht aufkommen und unbedenklich Zustimmung finden angesichts der Tatsache, daß dieser Erzbischof der einzige unter den Trierer Erzbischöfen der nachtridentinischen Ära ist, der seine theologische Ausbildung in Rom erhalten hat. Er war von 1652 bis 1655 Alumne des von den Jesuiten geleiteten Collegium Germanicum. Auf Grund von Archivalien im Archiv des Germanicums läßt sich die Dauer des römischen Studienaufenthalts von Johann Hugo von Orsbeck exakt bestimmen. Demnach kam der spätere Trierer Erzbischof im Alter von 18 Jahren zusammen mit seinem zwei Jahre älteren Bruder Damian Emmerich im Herbst des Jahres 1652 nach Rom. Der Eintritt ins Germanicum erfolgte am 22. Oktober. Die für die Aufnahme erforderliche Empfehlung hatte der Onkel der beiden Orsbeck-Brüder, der damalige Trierer Erzbischof Karl Kaspar von der Leyen (1652—1676) ausgestellt. Im Unterschied zu seinem

⁴ Es handelt sich bei dieser letzten Vollaussgabe des *Missale Trevirense* um einen unveränderten Nachdruck der 1608 erschienenen, stärker nach dem Muster des *Missale Romanum* ausgerichteten Auflage: *Missale Trevirense Recognitum et Emendatum Iussu et Auctoritate reverendissimi atque illustrissimi Domini D. Lotharii Archiepiscopi Treuirensis ac Principis Electoris. Augustae Trevirorum. Excudebat Henricus Bock, Anno M DCVIII.* Vgl. W. H. J. WEALE — H. BOHATTA, *Bibliographia liturgica, Catalogus Missalium ritus latini ab anno 1474 impressorum*, London 1928, 265 nr. 1582 und 1583. Die Besonderheiten des Trierer Ritus im Bereich des *Ordo Missae* beschreibt der in Anm. 3 angeführte Aufsatz (S. 39—68). Zum *Ordo Missae* in den älteren Ausgaben des Trierer Meßbuchs (vor 1608) vgl. H. HANSEN, *Der Ordo Missae im Quentellschen Wiegendruck des Missale sec. ritum Dioec. Trev. vom J. 1498*, Wiss. Arbeit Trier 1957 (maschinenschr. in der Bibl. des Trierer Priesterseminars = SBT). Eine bibliographische Studie über die ältesten Drucke hat G. HENNEN vorgelegt: *Das Missale der Trierischen Erzdiözese im 15. und 16. Jahrhundert*, Leipzig 1887.

⁵ *Libri officialis sive Agendae S. Treverensis ecclesiae, pars prior et posterior. Augustae Treverorum 1574/76.*

⁶ *Breviarium Treverense, ivssv et avctoritate Reuerendissimi Patris, Illustrissimique Principis ac Domini D. Philippi Christophori S. Ecclesiae Treuirensis Archiepiscopi... emendatum, Augustae Treverorum. Ex Typographeio Aegidy Immendorff. Anno MDC XXVIII. 2 Bde in 8° min.*

⁷ Vgl. Schorn 99.

älteren Bruder, der zunächst die Logik studierte, wurde Johann Hugo von der Hausleitung sofort für das Theologiestudium bestimmt⁸.

Nach dem üblichen Probejahr wurde Johann Hugo am 1. Juni 1653 durch das Ablegen des sogenannten Juraments⁹ endgültig in die Kollegsgemeinschaft aufgenommen¹⁰. In Rom empfing er eine Woche später, am 7. Juni, die niederen Weihen¹¹. Sein dortiger Studienaufenthalt endete am 6. März 1655. Bei seinem Weggang notierte man im Verzeichnis der Alumnen, Johann Hugo sei ein „optimus juvenis et magni exempli“¹². Seine römische Ausbildungsstätte behielt der

⁸ Vgl. *Nomina alumnorum Coll. Germanici et Hungarici*, Bd. 1, Nr. 1890 (Arch. Coll. Germ. Rom): „Joannes Hugo ab Orsbeck, Juliacensis, Coloniensis dioecesis. Natus parentibus catholicis et equestris ordinis. Commendatus ab Emin. mo Electore Trevirensi avunculo suo. Studuit humanioribus Coloniae in Gymnasio Laurentiano, Philosophiae Moguntiae apud Patres Societatis. Venit at Collegium 22. octobris 1652, annorum 18. Destinatus ad Theologiam. Habet jam tonsuram estque Canonicus in Metropolitana Trevirensi.“ Johann Hugo stammt aus Vernich (Krs. Euskirchen). Der Ort lag auf jülischem Territorium und gehörte zur Erzdiözese Köln.

Nach der oben angeführten Quelle muß SCHORN korrigiert werden, der den Kollegs-eintritt schon am 22. August geschehen sein läßt (S. 15).

⁹ In diesem bis heute von den Germanikern abzulegenden Eid verspricht der Alumne, die Kollegsregeln gewissenhaft zu beobachten, ohne Erlaubnis in keinen Orden einzutreten und nach Abschluß des Studiums Rom unverzüglich zu verlassen, um sich in der Heimatdiözese dem Bischof für den pastoralen Dienst zur Verfügung zu stellen.

¹⁰ Das Original der von Johann Hugo niedergeschriebenen Eidesformel ist im Archiv des Germanicums noch vorhanden.

¹¹ Vgl. *Liber, in quo scribuntur alumni Collegii Germanici et Hungarici, qui prae-misso examine et approbatione aliquo initiantur ordine. 1585—1713* (Arch. Coll. Germ. Rom).

¹² Nachtrag im Verzeichnis der Alumnen (Anm. 8). Dieses positive Gesamturteil wurde allerdings durch einen Seitensprung etwas überschattet, den sich die beiden Brüder Orsbeck nach ihrem Kolleg Austritt erlaubt hatten. Entgegen dem im Jurament gegebenen Versprechen, nach Abschluß des Studiums Rom sofort zu verlassen, war Johann Hugo zusammen mit seinem Bruder Damian noch einige Wochen in Rom geblieben. Von dort aus hatten sie eine Reise nach Neapel unternommen. Erst danach waren sie nach Deutschland zurückgekehrt. Die Kollegsleitung war über diesen Fehltritt sehr ungehalten, da das schlechte Beispiel bald Schule machte. Mit Rücksicht auf die hohe Position des Onkels, des Erzbischofs von Trier, wurde die Angelegenheit aber nicht hochgespielt. Vgl. den Nachtrag zum Namen von Damian Emmerich von Orsbeck im Verzeichnis der Alumnen (Anm. 8) Nr. 1889. Eine dauernde Verstimmung zwischen Johann Hugo und dem Germanicum entstand aber aus diesem Vorfall nicht. Als er sich 1660 zu Verhandlungen mit der Kurie in Rom aufhielt, dürfte er auch im Germanicum abgestiegen sein. Vgl. den Vermerk im Verzeichnis der Alumnen (Anm. 8): „Archidiaconus Treverensis rediit Romam 1660 missus ab Emin. mo Electore negotiorum causa.“ Johann Hugo war seit 1658 Archidiakon des Trierer Archidiakonats St. Agatha in Longuyon.

spätere Erzbischof und Kurfürst in dankbarer Erinnerung¹³. Daß der fast dreijährige Romaufenthalt prägend auf ihn gewirkt hat, ist nicht zu bezweifeln.

Einen weiteren Anhaltspunkt für die angebliche Absicht Johann Hugos, die Trierer Bistumsliturgie dem römischen Ritus anzupassen, liefert die Titulatur des von ihm im Jahre 1688 herausgegebenen Diözesanrituales. Im Titel dieser Trierer Agende heißt es nämlich, das neue Rituale sei *durchgehend* dem Rituale Romanum angepaßt worden¹⁴. In die gleiche Richtung einer Angleichung an den römischen Ritus weist der Umstand, daß 1706 ein mit einer Vorrede des Erzbischofs versehener Nachdruck des Missale Romanum erschien, dem das Trierer Proprium lediglich als Anhang beigegeben war¹⁵. Johann Hugo ließ ferner die Officia für die Trierer Eigenfeiern in einem separaten Faszikel als Ergänzungsband zum römischen Brevier drucken¹⁶. Es hat also den Anschein, als ob seit der Amtszeit dieses Erzbischofs im Trierischen nicht mehr das Trierer Vollmissale und das Diözesanbrevier, sondern die römischen Liturgiebücher für die Meßfeier und das Stundengebet maßgebend waren.

Die angeführten Fakten bedürfen der Interpretation. Tatsächlich hat Erzbischof Johann Hugo von Orsbeck keineswegs die liturgische Eigenüberlieferung

¹³ In seinem Dankschreiben auf die Glückwunschartikel des Rektors des Germanicums zu seiner Erhebung zum Erzbischof von Trier (1676) bringt Johann Hugo seine Dankbarkeit zum Ausdruck für alles, was er während der Studienzeit im Germanicum mitbekommen hat. Vgl. Briefsammlung im Arch. Coll. Germ. Rom. Dort noch ein weiteres Handschreiben des Trierer Erzbischofs vom 27. Februar 1689.

¹⁴ Liber Officialis seu Agendorum Pastoralium S. Trevirensis Ecclesiae ad Ritualis Romani usum passim accomodatus. Autoritate... D. Joannis Hugonis Dei Gratia Archiepiscopi Trevirensis... vulgatus. Anno M. DC. LXXXVIII. Mogvntiae, Ex Typographia Christophori Kuchleri Typographi Aulico-Academ.

¹⁵ Missale Romanum... In quo ad finem Missae Propriae Sanctorum Ecclesiae et Archi-Dioecesis Trevirensis ad majorem Celebrantium commoditatem ad longum positae reperiuntur. Francofurti ad Moenum, Sumptibus Joannis Melchioris Bencard, Bibliopolae Catholici ibidem. Anno Domini MDCCVI. Zu dieser Edition vgl. die Ausführungen im Verlauf dieses Artikels.

¹⁶ Officia Propria Festorum et Patronorum Ecclesiae et Dioecesis Trevirensis. Ad Formam Breviarii Romani redacta et jussu... D. Joannis Hugonis Archiepiscopi Trevirensis... in gratiam et usum eorum, qui in eadem Archidioecesi Breviario Romano utuntur... Augustae Trevirorum. Apud C. W. Reulandt 1685. P. SIFFRIN, dem diese Ausgabe unbekannt geblieben ist, erwähnt einen ebenfalls bei Reulandt in Trier 1706 erschienenen Nachdruck (vgl. Zur Geschichte der Liturgie im Trierer Raum, in: Ekklesia. Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr, Trier 1962, 259–278, 276). Ein Exemplar der Ausgabe von 1685 in der Stadtbibliothek Trier (11/2464 a 80). Wie der Vorrede zu entnehmen ist, handelt es sich bei dieser Edition um die erste unter Johann Hugo erschienene Ausgabe. Sie ist ein verbesserter und erweiterter Nachdruck der unter seinem Vorgänger Karl Kaspar von der Leyen gedruckten Erstausgabe von 1669 (Reulandt Trier). Die von Johann Hugo veranlaßte Edition der Officia Propria wurde mehrfach nachgedruckt. Im Luxemburgischen war besonders die bei J. F. Sore in Lüttich erschienene Ausgabe verbreitet.

der Trierischen Kirche aufgeben und den römischen Ritus in seinem Sprengel förmlich einführen wollen. Seine eigenen Verordnungen sprechen in diesem Punkt eine eindeutige Sprache. So betont der Erzbischof z. B. in den *Ordinata generalia*, die nach Abschluß der archidiaconalen Visitation des Jahres 1680/81 von ihm erlassen wurden, nachdrücklich die Notwendigkeit einer einheitlichen liturgischen Ordnung in der ganzen Erzdiözese. In dem überall einheitlich geordneten Gottesdienst solle die Einheit des Leibes Christi ihren Ausdruck finden. Deshalb sei der öffentliche Gottesdienst in der Trierer Erzdiözese „iuxta Missale, Breviarium, Agenda et libros ad chorum Trevirensium directos“ zu vollziehen¹⁷. In der Agenda von 1688 heißt es noch deutlicher: „utrobique officium divinum fiat iuxta Missale, Breviarium Agendaque Trevirensia“¹⁸.

1694 sandte Erzbischof Johann Hugo den ersten und einzigen Bericht über den Zustand seiner Diözese nach Rom¹⁹. Wenn irgendwo, dann wäre in dieser *Relatio* an den Heiligen Stuhl der Ort gewesen, von den Bemühungen um die Einführung des römischen Ritus im Erzbistum Trier zu sprechen. Doch erwähnt der Bericht nicht nur mit keinem Wort den römischen Ritus, er betont vielmehr an der einzigen Stelle, wo ausführlicher vom Gottesdienst die Rede geht, nämlich bei der Schilderung der Domliturgie, ausdrücklich, der Domklerus feiere täglich das Stundengebet und die Konventämter nach der hergebrachten Ordnung des *Trierer* Meßbuchs und Breviers²⁰.

Freilich machte sich die Sogwirkung der römischen Liturgie auch in den rheinischen Erzbistümern, die das tridentinische Privileg in Anspruch genommen hatten, mehr und mehr bemerkbar. Im Erzbistum Trier waren die Romanisierungstendenzen im luxemburgischen Bistumsteil besonders stark. Sie wurden hier nicht von der Kirche, sondern vom Staat gefördert. Ein immer wieder angesteuertes Ziel der Politik des Luxemburger Provinzialrates war es, für das Herzogtum einen einheitlichen kirchlichen Jurisdiktionsbezirk zu schaffen²¹. Der staatskirchlich eingestellte Rat erhoffte sich bei einem Landesbistum unter einem inländischen Prälaten eine wirksamere staatliche Kontrolle über das innerkirchliche Leben, als sie ihm bei der damaligen Situation, da sechs ausländische Ordinariate sich in

¹⁷ Vgl. J. J. BLATTAU, *Statuta synodalia, ordinationes et mandata archidioecesis Trevirensis*, 9 Bde, Trier 1844—49, Bd. 3, 233.

¹⁸ *Liber Officialis* (Anm. 14) 403.

¹⁹ Der Text der *Relatio super statu Archidioecesis Trevir.* wurde von A. SCHÜLLER publiziert: *Trier. Arch.* 13 (1908) 64—105.

²⁰ Vgl. ebd. 83.

²¹ Zu den Bemühungen um ein luxemburgisches Landesbistum vgl. L. JUST, *Das Erzbistum Trier und die Luxemburger Kirchenpolitik von Philipp II. bis Joseph II.*, Leipzig 1931; N. MAJERUS, *L'érection de l'évêché de Luxembourg*, Luxembourg 1951; E. DONKEL, *So ward das Bistum Luxemburg*, in: *Hémecht* 22 (1970) 7—71.

die Jurisdiktion im Luxemburgischen teilten²², möglich war. Es waren politische Motive, die hinter dem Bestreben standen, die Eigenliturgie der verschiedenen, in das Herzogtum hineinragenden ausländischen Diözesen zurückzudrängen und die römische Liturgie als *Einheitsliturgie* für das ganze Luxemburger Territorium (und die ganzen habsburgischen Niederlande) zu favorisieren²³. Dem Trierer Erzbischof blieb angesichts dieser vom Staat begünstigten Entwicklung keine andere Wahl, als dem trierischen Klerus im Herzogtum Luxemburg den Gebrauch des römischen Meßbuchs und Breviers zu *konzedieren*²⁴. Doch darf dieses Zugeständnis nicht als vom Erzbischof intendierte, förmliche Einführung des römischen Ritus im luxemburgischen Bistumsteil gedeutet werden.

Der Mangel an Exemplaren des zu Johann Hugos Zeiten bereits vergriffenen Diözesanbreviers von 1628 zwang dazu, auch in den übrigen Teilen des Erzbistums den Geistlichen zu erlauben, bei der *privaten* Rezitation des Stundengebets sich des römischen Breviers zu bedienen. Doch heißt es in der entsprechenden Verlautbarung gleich anschließend, jeder Pfarrer müsse trotzdem auch im Besitz des Diözesanbreviers sein, damit er die Besonderheiten der Bistumsliturgie beachten könne²⁵.

Eine solche Vorschrift zugunsten der Diözesanliturgie mußte trotz ihrer Bestimmtheit weithin wirkungslos bleiben, da die Bücher des Trierer Ritus nicht in genügender Anzahl zur Verfügung standen. An eine Neuauflage der bistumseigenen liturgischen Bücher war aus Kostengründen in den damaligen ständigen Kriegs- und Besatzungszeiten, wie sie fast die ganze Regierungszeit dieses Erzbischofs überschatten²⁶, nicht zu denken. So beschritt man den weniger kostspieligen Weg, den Gebrauch des römischen Meßbuchs und Breviers zu tolerieren

²² Der größte Teil der Provinz mit der Hauptstadt Luxemburg unterstand der Jurisdiktion des Trierer Erzbischofs. Die übrigen Gebiete gehörten zu den Bistümern Köln, Lüttich, Metz, Reims und Verdun.

²³ Dieser Gesichtspunkt der liturgischen Einheit im ganzen Herzogtum wurde in den schließlich negativ ausgegangenen Verhandlungen um die Einführung des neuen Trierer Diözesanbreviers von 1748 im Luxemburgischen vom Präsidenten des Provinzialrates stark hervorgehoben. Vgl. JUST 150 f.

²⁴ Die entsprechende Erlaubnis findet sich in den nach der Visitation des luxemburgischen Bistumsteils speziell für den Luxemburger Klerus erlassenen Statuta synodalia Archidioecesis Trev. von 1678. Vgl. BLATTAU, Bd. 3, 193: „In administratione sacramentorum ac functionibus alijs pastoralibus servant uniformiter rubricas Agendae Trevirensis... In celebratione tamen missae et lectione horarum ritum communem Romanum servare eis licet.“

²⁵ Vgl. Liber Officialis (Anm. 14) 403: „etsi Pastor pro sua privata devotione Breviario Romano utatur, nihilominus Trevirensi oportebit eum esse instructum...“ So schon in den Ordinata generalia von 1685: BLATTAU, Bd. 3, 233.

²⁶ In die Regierungszeit des Erzbischofs fielen die Eroberungsfeldzüge Ludwigs XIV., der pfälzische (1688–97) und der spanische Erbfolgekrieg (1701–14), die sämtlich das Trierer Land schwer in Mitleidenschaft zogen. Vgl. Schorn 32–54.

und die Trierer Eigentexte in Ergänzungsfaszikeln den römischen Büchern hinzu-
zufügen. Diese Lösung war aber ein durch die ungünstigen Zeitumstände beding-
tes Provisorium, wodurch die Frage einer späteren Neuausgabe des Missale und
Breviarium Trevirense in keiner Weise prejudiziert werden sollte.

Auf den ersten Blick scheint das erstmalige Erscheinen eines Missale Romano-
Trevirense im Jahre 1706²⁷ aber doch, wenigstens im missalen Bereich, eine neue
Rechtslage geschaffen zu haben. Dies träfe in der Tat zu, wenn die fragliche
Missaleausgabe von 1706 wirklich eine von Erzbischof Johann Hugo in Auftrag
gegebene Edition des Meßbuchs Pius V. für das Erzbistum Trier gewesen wäre.
Das aber war sie nicht.

Im Trierischen ist die Lage eine andere als im Nachbarbistum Mainz, wo sich
wenige Jahre vorher der Übergang zum tridentinisch-römischen Meßritus voll-
zogen hatte. 1698 hatte dort der regierende Erzbischof Lothar Franz von Schön-
born (1695—1729) das Missale Romanum mit angehängtem Mainzer Proprium
als offizielles Meßbuch für seinen Sprengel eingeführt²⁸. Der vom Mainzer Erz-
bischof autorisierte Druck eines Missale Romano-Moguntinum schuf eine neue
liturgierechtliche Situation; er markiert für den Bereich der Messe die Ablösung
des Diözesanritus durch die römische Ordnung des Missale Pius' V.

²⁷ Vgl. Anm. 15. Bezüglich des Erscheinungsjahres herrscht Unklarheit. SIFFRIN
(Anm. 16) gibt 1707 an. Diese Angabe hat das angesehene Liturgisch Woordenboek
(Roermond en Masseik 1958—70) übernommen. Vgl. L. BRINKHOFF, Art. Trier 2707—10,
2709. Die Quelle für diesen Irrtum dürfte der in Anm. 3 genannte anonyme Aufsatz
sein, in dem es heißt (S. 32): „1707 erschien wieder das Miss. Romano-Trevirense von
Johann Hugo mit einer Vorrede des Bischofs.“ Das „wieder“ dieses Satzes ist unmo-
tiviert, da von einer früheren Ausgabe im vorausgehenden Text nichts gesagt wird. Auf
den unrichtigen Inhalt werden wir noch zurückzukommen haben.

Die beiden in der SBT (Z 7/2 und Z 7/2a) vorhandenen Exemplare des sog. Missale
Romano-Trevirense geben übereinstimmend 1706 als Druckjahr an. Gleiches gilt von
dem im Bistumsarchiv Trier (= BAT) vorhandenen Exemplar (BAT, Abt. 97, Nr. 43).
Die Vorrede des Erzbischofs trägt das Datum vom 25. März 1706. Eine evtl. 1707
erschienene Neuauflage ließ sich bis jetzt nicht verifizieren.

²⁸ In dem am 21. Oktober 1695 vom Mainzer Erzbischof ausgestellten Privileg, das
dem Verleger Bencard das exklusive Druck- und Verkaufsrecht des Missale Romanum
im Erzbistum Mainz garantierte, heißt es u. a.: „Quam Joannis Melchioris Bencardi
editionem . . . non tantum approbamus, sed et Clementissime demandamus, ut Ecclesiae
nobis subjectae, Collegatae, Parochiales, Rurales ut et Filiales, quaevis ad minus unum,
aut pro necessitate plura mox sibi comparare . . . teneantur . . .“ Vgl. auch H. REIFEN-
BERG, Messe und Missalien im Bistum Mainz seit dem Zeitalter der Gotik (= LQF 37)
Münster 1960, 114; ders., Mainzer Liturgie vor dem Hintergrund des „Mainzer Chorals“:
AmrhKG 27 (1975) 9—17, 15. Bencard konnte zu Recht auf das Titelblatt seiner
Missale-Ausgabe schreiben: Missale Romano-Moguntinum . . . D. Lotharii Francisci,
S. Sedis Moguntinae Archi-Episcopi . . . auctoritate recognitum. Cum Privilegio Sacrae
Caesareae Majestatis et Archi-Episcopi Principis Electoris Moguntini.

Eine solche Bedeutung kommt dem angeblich von Johann Hugo herausgegebenen, sogenannten *Missale Romano-Trevirense* von 1706 für das Erzbistum Trier aber nicht zu. Was ist dieses Buch wirklich? Wie kam es zustande?

Der Frankfurter Verleger Johann Melchior Bencard hat bei der Herausgabe des sogenannten *Missale Romano-Trevirense* nichts anderes getan, als den Stammeil der Mainzer Ausgabe, den Nachdruck des *Missale Romanum*, mit dem Trierer *Proprium* zusammengebunden und den Band unter dem Titel *Missale Romano-Trevirense* auf den Markt gebracht. Nicht einmal den speziell auf das Erzbistum Mainz bezogenen Approbations- und Promulgationsvermerk des Mainzer Erzbischofs hat Bencard in der „Trierer“ Ausgabe weggelassen. Lediglich der Appendix mit dem Mainzer *Proprium* und das auf Mainz abgestimmte Titelblatt wurden ausgetauscht gegen das *Proprium Trevirense* und eine auf Trier Bezug nehmende Titulatur. Das aber war eine rein technische, vom Verleger eigenmächtig vorgenommene Maßnahme. In seinen Frankfurter Druckwerkstätten wurden nämlich 1706 im Auftrag des Trierer Erzbischofs die *Missae Propriae* des Erzbistums Trier erstmals gedruckt²⁹. Was lag näher, als die in der gleichen Druckerei hergestellte Mainzer Ausgabe des *Missale Romanum* und das Trierer *Proprium* zusammenzufassen und in einem Band zum Verkauf anzubieten? Aus kommerziellen Gründen mußte dem Verleger daran gelegen sein, das mit seiner *Missale*-Ausgabe zu einem Band verbundene *Proprium Trevirense* so zu präsentieren, daß das Buch den Anstrich eines offiziellen, vom Trierer Erzbischof eingeführten *Missale Romano-Trevirense* bekam.

Das sogenannte *Missale Romano-Trevirense* von 1706 erweist sich also bei näherem Zusehen als eine Kreation des geschäftstüchtigen Frankfurter Verlegers. Von Johann Hugo veranlaßt war lediglich der Druck der Trierer *Eigenmessen* in einem gesonderten Faszikel. Nur auf eine solche separate Ausgabe der *Missae Propriae* bezieht sich die Vorrede des Erzbischofs, die eindeutig als Approbation und Promulgation des *Proprium Trevirense* konzipiert ist³⁰. Johann Hugo sieht

²⁹ *Missae Propriae Sanctorum Ecclesiae et Archi-Dioecesis Trevirensis, jussu et autoritate... Joannis Hugonis, S. Sedis Trevirensis Archiepiscopi... recognitae et ad majorem Celebrantium commoditatem ad longum positae. Francofurti ad Moenum. Sumptibus Joannis Melchioris Bencard, Bibliopolae Catholici ibidem. Anno Domini MDCCVI.* Ein Exemplar in der SBT (Z 8). Speziell für den luxemburgischen Bistumsteil wurde das *Proprium* im folgenden Jahr in Metz nachgedruckt und bei A. Chevalier in Luxemburg zum Kauf angeboten. Der Metzger Druck von 1707 weist einige unbedeutende Varianten zum Frankfurter Erstdruck auf. SIFFRIN (Anm. 16), der von einem bereits 1705 in Frankfurt veranstalteten Druck der *Missae Propriae* wissen will, ist zu korrigieren. In der auf den 25. März 1706 datierten Vorrede des Erzbischofs zum *Proprium Trevirense* wird ausdrücklich gesagt, daß es bis zu diesem Zeitpunkt noch keine separate Ausgabe der Trierer *Eigenmessen* gegeben hat.

³⁰ Die Vorrede Johann Hugos ist nicht in allen Exemplaren des sog. *Missale Romano-Trevirense* und der *Missae Propriae* zu finden. Sie fehlt z. B. in dem Exemplar des BAT (Anm. 27). Der mir vorliegende Text ist auf einem losen, erst nachträglich in den Band des *Missale* eingeklebten Blatt im Folioformat gedruckt.

diese Ausgabe parallel zu der schon früher von ihm veranstalteten Edition eines Bändchens mit den Trierer Eigentexten für das Stundengebet³¹. Hier wie dort ging es ihm darum, das Trierer Eigengut zu erhalten angesichts des immer häufiger werdenden Gebrauchs des römischen Meßbuchs und Breviers. Von einer mit der Ausgabe der *Missae Propriae* verbundenen förmlichen Einführung des *Missale Romanum* oder auch nur von einer Empfehlung des römischen Meßbuchs ist in der erzbischöflichen Vorrede kein Wort zu lesen.

Fassen wir zusammen: Das sogenannte *Missale Romano-Trevirense* von 1706 geht auf die Privatinitiative des Frankfurter Verlegers Joh. Melchior Bencard zurück. Dieser hat den in seiner Druckerei separat gedruckten und auch getrennt zum Kauf angebotenen Faszikel mit dem *Proprium Trevirense* der ebenfalls bei ihm verlegten Mainzer Stammausgabe des *Missale Romanum* beigegeben. Das Blatt mit der Vorrede des Trierer Erzbischofs zur Ausgabe der *Missae Propriae* hat er aus dem Faszikel herausgelöst und an die Spitze des ganzen *Missalebendes* gestellt³². Als Deckblatt wurde ein auch beim *Missale Romano-Moguntium* verwandter Stich vorgeschaltet. Dieses Schmuckblatt zeigt in seinem unteren Teil ein aufgeschlagenes Buch mit der Inschrift *MISSALE ROMANO TREVIRENSE*³³. So aufgemacht hatte das Buch alle Voraussetzungen, als *das* offizielle Meßbuch der Trierischen Kirche angesehen zu werden.

In Wirklichkeit kam ihm dieser Rang nicht zu. In der Titulatur fehlt im Gegensatz zu der Mainzer Ausgabe von 1698 jeder Hinweis darauf, daß das Buch in dieser Form auf Veranlassung oder auch nur mit Erlaubnis des Trierer Erzbischofs gedruckt worden ist. Auch von einer Einführungsbestimmung oder wenigstens Empfehlung erwähnt das Titelblatt ehrlicherwise nichts. Auf einen erzbischöflichen Auftrag hätte der Verleger aber mit Sicherheit aufmerksam gemacht, wenn es einen solchen gegeben hätte. Auch von einer späteren Einführungsverordnung ist aus der Regierungszeit Erzbischof Johann Hugos nichts bekannt.

³¹ Vgl. Anm. 16.

³² Wie willkürlich der Verleger bzw. der Buchbinder die verschiedenen Elemente kombiniert hat, ist an jedem der drei in Trier vorhandenen Exemplare des sog. *Missale Romano-Trevirense* leicht zu erkennen. Bei allen ist das Titelblatt das der Frankfurter Ausgabe von 1706. Das Blatt mit der erzbischöflichen Vorrede zum *Proprium* ist nur in zwei Exemplaren nachträglich vorne eingeklebt worden. Der am Schluß beigegebundene Faszikel mit den Trierer Eigenmessen ist bei den beiden in der SBT vorhandenen Exemplaren entgegen der Ankündigung auf dem Titelblatt des *Missales* nicht der Frankfurter Druck von 1706, sondern der Metzger Nachdruck von 1707. In der SBT (I/1) findet sich ferner ein Exemplar, bei dem der Mainzer Stammausgabe von 1698 das *Franziskanerproprium* beigegeben ist. In der Kirche von Irsch bei Saarburg (Erzdiözese Trier) wurde ein *Missale* mit Mainzer Titulatur gebraucht, dem aber höchstwahrscheinlich das Trierer *Proprium* beigegeben war. Vgl. das nicht vollständige, beschädigte Exemplar in der SBT.

³³ Bei der Ausgabe mit dem Mainzer *Proprium* lautet die Inschrift *MISSALE ROMANO MOGUNTINUM* oder auch schlicht *MISSALE ROMANUM*.

So konnte man im 18. Jahrhundert, als verschiedentlich Pläne für eine Reform der Trierer Bistumsliturgie im Gespräch waren, mit vollem Recht der Überzeugung sein, daß Johann Hugo von Orsbeck die Ritenfrage offengelassen hatte³⁴.

An der grundsätzlichen Berechtigung der Trierer Erzbischöfe, das bistumseigene Meßbuch neu herauszugeben, gab es selbst bei den Vertretern einer streng römischen Richtung keinen Zweifel³⁵. Entsprechende Überlegungen wurden in der Regierungszeit von Erzbischof Franz Georg von Schönborn (1729—1756) angestellt³⁶. Unter dessen Nachfolger Johann Philipp von Walderdorff (1756—1768) drängte das Generalvikariat in Trier auf eine Neuauflage des Missale Trevirense³⁷. Das damals von dem Kanoniker Hermanns³⁸ aus dem Trierer Kollegiatstift St. Paulin für den Druck vorbereitete Manuskript steht nicht in der Linie eines Missale Romano-Trevirense (Missale Romanum als Stammteil und Diözesanproprium als Appendix), sondern folgt dem Muster der letzten Vollaussage des Trierer Meßbuchs von 1610³⁹. Auch unter dem letzten Trierer Erzbischof Clemens Wenzeslaus (1768—1801) war eine revidierte Neuauflage des bistumseigenen Meßbuchs wie-

³⁴ Bei den Vorgesprächen über eine Neuauflage des Trierer Breviers bezweifelte dies selbst der Referent Matthias Dormanns nicht, der damals für eine unveränderte Übernahme des Römischen Breviers eintrat. In seiner Denkschrift vom 28. Okt. 1738 räumt er ein, daß Johann Hugo bezüglich der Einführung der römischen Liturgie die Dinge „in suspenso“ gelassen habe. Vgl. Akten zur Trierer Brevierreform: BAT, Abt. 91, Nr. 61, 1—6. Dormanns war Pfarrer von Liebfrauen in Koblenz (1739—56). Er besaß ein Kanonikat in Karden und Münstermaifeld und war Siegler am erzbischöflichen Offizialat in Koblenz († 1763). Vgl. Personalkartei im BAT. Die Dormanns zunächst von Erzbischof Franz Georg übertragene Vorbereitungsarbeit für die Neuauflage des Trierer Breviers ging von ihm auf J. N. von Hontheim über.

³⁵ Vgl. etwa die Stellungnahme des ganz und gar „römisch“ eingestellten Trierer Weihbischofs d'Herbain (1778—1801) in der Diskussion um den Diözesanritus im Trierer Priesterseminar: FR. J. REICHERT, Trierer Seminar- und Studienreform im Zeichen der Aufklärung (1780—1785): AmrhKG 27 (1975) 131—202, 191 f.

³⁶ Von den damaligen umfassenden Reformplänen, die u. a. auch eine Neuauflage des Missale Trevirense vorsahen, wurde nur die Brevieredition realisiert (1748). Vgl. das einschlägige Archivmaterial im BAT, Abt. 91, Nr. 61.

³⁷ So das 1781 redigierte Gutachten des Trierer Generalvikariats zu den liturgischen Reformplänen Erzbischofs Clemens Wenzeslaus: BAT, Abt. 91, Nr. 62, 42.

³⁸ Zur Person des Kantors Joh. Christoph Hermanns vgl. F. J. HEYEN, Das Stift St. Paulin von Trier (Germania Sacra NF 6. Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier. Das Erzbistum Trier 1) Berlin — New York 1972, 667 f.; PH. SCHMITT, Die Kirche des hl. Paulinus zu Trier, Trier 1853, 263 f.

³⁹ Die von Hermanns angefertigte Reinschrift in der SBT (Hs I 12). Ein zweites, von der gleichen Hand geschriebenes Exemplar im BAT, Abt. 95, Nr. 416. Das letztere bietet eine Erstfassung, an der nachträglich noch Korrekturen vorgenommen worden sind. Die Niederschrift ist, wie sich aus den Jahreszahlen der Tafel mit den beweglichen Festen schließen läßt, in den 60er Jahren während der Amtszeit Erzbischofs Johann Philipp (1756—68) erfolgt.

der im Gespräch⁴⁰. Alle diese liturgischen Reformpläne des 18. Jahrhunderts wären ohne rechtliches Fundament gewesen, hätte Johann Hugo von Orsbeck 1706 tatsächlich ein Missale Romano-Trevirense eingeführt und damit wenigstens im Bereich der Messe den Übergang zum römischen Ritus vollzogen. War dieser Schritt nämlich einmal getan, gab es keine Rückkehr mehr zum Diözesanritus⁴¹.

Ein letzter Einwand ist noch zu prüfen. Wie verhält es sich mit dem von Johann Hugo herausgegebenen Diözesanrituale, das seinem Titel nach durchgehend dem *Rituale Romanum* angepaßt worden sein soll? Tatsächlich ist von einer solchen durchgehenden Anpassung nichts zu spüren. Die Agenda von 1688 hat das Trierer Eigengut im großen und ganzen bewahrt⁴². Selbst wo Römisches neu eingeführt wurde, wie im Fall des 40stündigen Gebets⁴³, haben die Bearbeiter nicht etwa die römische Ordnung unverändert übernommen. Sie haben sich die Freiheit zugestanden, den entsprechenden Ritus anzupassen und sogar mit unrömischen, typisch lokalkirchlichen Elementen anzureichern. Als Beispiel sei auf die Form des sakramentalen Segens verwiesen. Während es römischem Brauch entspricht, daß der Priester „*nihil dicens*“ den Segen mit dem Allerheiligsten erteilt, sanktioniert die Trierer Agenda eine der römischen Tradition fremde, nördlich der Alpen aber sehr volkstümliche Art des eucharistischen Segens: den sogenannten Defensorsegen, der bis heute im Bistum Trier erhalten geblieben ist⁴⁴.

⁴⁰ Vgl. die Korrespondenz zwischen dem Erzbischof und Weihbischof von Hontheim: BAT, Abt. 91, Nr. 62. Die im Laufe des 18. Jahrhunderts immer wieder auftauchenden Pläne zu einer umfassenden Reform der Trierer Bistumsliturgie sind noch kaum erforscht. Für die entsprechenden Versuche unter Clemens Wenzeslaus vgl. meinen im Druck befindlichen Aufsatz: Pläne zu einer Reform der Trierer Diözesanliturgie unter Erzbischof Wenzeslaus: AmrhKG 29 (1977). Einige Bemerkungen zu dieser Thematik finden sich in der Studie zur Geschichte des Breviers von M. SCHU, *De horis canonicis diatriba*, Treviris 1864, 47—53.

⁴¹ Ein entsprechendes Dekret hatte die römische Ritenkongregation am 15. März 1608 erlassen. Vgl. SCHU 56 Anm. 1.

⁴² Dies im einzelnen zu belegen, würde zu weit führen. Für ein Element des Taufritus hat FR. J. REICHERT den entsprechenden Nachweis erbracht: Amt und Aufgabe der Taufpaten nach den ersten gedruckten Trierer Ritualien, in: *Zeichen des Glaubens* (= Festschrift für Balth. Fischer, hrsg. von HJ. AUF DER MAUR — B. KLEINHEYER) Zürich — Einsiedeln — Köln 1972, 395—414, 406 f.; 412. Für den Beerdigungsritus vgl. H. FRANK, *Geschichte des Trierer Beerdigungsritus*: ALW 4 (1956) 279—315.

⁴³ Vgl. *Liber Officialis* (Anm. 14) 318—320.

⁴⁴ Vgl. ebd. 320. Unrömisch an dieser Form des eucharistischen Segens ist der Umstand, daß der Priester mit der Monstranz in der Hand selbst die Segensstrophe intoniert. Zu Form und Verbreitung des Defensorsegens vgl. BALTH. FISCHER, *Trierer Sonderriten mit Reliktcharakter*, in: *Festschrift Matthias Zender*, Bonn 1972, 1147—1155, 1153 f. Die im Stammteil des Gesangbuchs „*Gotteslob*“ nicht abgedruckte Defensorstrophe steht im Trierer Anhang Nr. 852.

Aus dem Gesagten bleibt festzuhalten, daß Erzbischof Johann Hugo von Orsbeck weder im ganzen Erzbistum Trier noch in einem seiner Teile (etwa Luxemburg) die Bücher des tridentinisch-römischen Ritus förmlich eingeführt hat. Dies gilt insonderheit bezüglich des sogenannten Missale Romano-Trevirensis von 1706. Die Herausgabe der Trierer Proprien für das Stundengebet und die Meßfeier trug der faktischen Verbreitung der römischen Liturgiebücher zwar Rechnung, schuf aber keine neue liturgierechtliche Lage. Der schon unter Johann Hugos Vorgänger eingeschlagene Weg war ein zeitbedingtes Provisorium. Eine Aufgabe des Diözesanritus war damit nicht beabsichtigt.

Der generelle Übergang von der bischöflich geordneten Diözesanliturgie zur tridentinisch-römischen Einheitsliturgie erfolgte im Trierischen erst am Ende des 19. Jahrhunderts. Bischof Michael Felix Korum (1881—1921), aus dem Elsaß stammend und vom Geist des französischen Restaurationsdenkens geprägt, war es, der seit Beginn seiner Amtszeit bemüht war, der Trierischen Kirche endlich römisch approbierte Liturgiebücher zu geben. Am 1. Januar 1888 wurde das Trierer Brevier offiziell vom Breviarium Romanum abgelöst; die Übernahme des Rituale Romanum (allerdings mit umfangreichem Diözesananhang) erfolgte 1894; Korum war auch der erste unter den Trierer Bischöfen, der die Missae Propriae des Bistums der römischen Ritenkongregation zur Approbation vorlegte.

Wenn von den Gegnern der jüngsten Liturgiereform gerne die angeblich 400jährige Tradition des tridentinisch-römischen Ritus ins Feld geführt wird, so kann sich eine solche Argumentation, was den Bereich des Bistums Trier angeht, nicht auf die tatsächlichen liturgiegeschichtlichen Fakten stützen. Diese Tradition ist im Trierischen nicht einmal 100 Jahre alt.

Ehe und Ehescheidung in der gegenwärtigen Diskussion

Zu zwei neuen Büchern

I.

BRUNS, Bernhard: Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch. Eine rechts- und dogmengeschichtliche Untersuchung zu Kanon 7 der 24. Sitzung des Konzils von Trient. *Annuario Historiae Conciliorum Supplementum* 3. Verlag Ferdinand Schöningh: München-Paderborn-Wien 1976. 200 S., kart. 28,— DM.

In den gegenwärtigen Bemühungen, Katholiken, die nach einer Scheidung wieder geheiratet haben, mit der Kirche zu versöhnen, aber auch im ökumenischen Gespräch spielt das katholische Verständnis der Unscheidbarkeit der Ehe eine zentrale Rolle und dabei vor allem die Frage: Was beinhaltet der vom Konzil von Trient auf der 24. Sitzung verabschiedete Kanon 7 über Scheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch („Wer sagt, die Kirche irre, wenn sie gelehrt hat und lehrt, gemäß evangelischer und apostolischer Lehre könne wegen eines Ehebruchs des einen Ehegatten das Band der Ehe nicht gelöst werden . . . , der sei ausgeschlossen“)?

Aufbauend auf den Untersuchungen von Piet Fransen werden heute im neueren theologischen Schrifttum vor allem zwei Ansichten vertreten:

1. Das Konzil von Trient wollte durch Kanon 7 in erster Linie die Behauptung zurückweisen, die Kirche habe ihre *Zuständigkeit* überschritten, wenn sie in ihrer Rechtsordnung an der Unauflöslichkeit der sakramentalen vollzogenen Ehe auch im Falle des Ehebruchs festhalte.

2. Mehrheitlich ist man der Auffassung, daß das Tridentinum nicht bloß den Jurisdiktions-, sondern auch den *Lehr- und Wahrheitsanspruch* der Kirche verteidigen wollte, daß es aber die Unauflöslichkeit der Ehe nicht als formellen Glaubenssatz im Sinne des Vaticanum I definiert habe. Nach Kanon 7 sei die kirchliche Lehre von der Unscheidbarkeit der Ehe nicht mit der biblischen Botschaft identisch, aber in ihr begründet. Die Konzilsaussage sei eine im Gewissen verbindliche, jedoch nicht irreformable Festlegung; sie verlange keine absolute Glaubenzustimmung. Diese nicht an die Gewißheit eines Dogmas heranreichende Lehr- und Glaubenssicherheit in Kanon 7 beziehe sich zudem nur auf die sogenannte innere Unauflöslichkeit, die besage, daß es nicht in der Gewalt der Gatten stehe, die Ehe selbstmächtig aufzulösen. Zur äußeren Unauflöslichkeit, das heißt zur Frage, ob die Kirche eine sakramentale vollzogene Ehe scheiden könne, habe sich das Tridentinum nicht geäußert.

Obwohl diese die Bedeutung der Konzilsentscheidung einschränkenden Thesen von Fransen weitgehende Zustimmung gefunden haben, untersucht Bruns in seiner unter Leitung von U. Mosiek an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg angefertigten Promotionsschrift nochmals auf Grund des Quellenmaterials die Entstehungs-

geschichte des Kanon 7 und versucht, seine inhaltliche Aussage und dogmatische Relevanz zu bestimmen. Bruns sieht sich dazu berechtigt und verpflichtet, weil er im einzelnen nachweisen kann, daß die von Fransen vorgenommene Auswertung der Konzilsquellen „recht problematisch ist“ (19): Sie übersieht zum Beispiel, daß die in Kanon 7 verwendete Formel „Si quis dixerit ecclesiam errare“ keine terminologische Eigenart der 24. Sitzung des Tridentinums ist, und schließt voreilig, ohne jegliche philologische Analyse, daß „errare“ hier die eingeeengte Bedeutung von „seine Kompetenz überschreiten“ hat (118–121). Fransen stützt sich auf ein vom allgemein üblichen Sprachgebrauch abweichendes Verständnis der inneren Unauflöslichkeit (37 Anm. 27).

In minuziöser Erforschung der Quellen, diese weder über- noch uminterpretierend, sondern in ihrer tatsächlichen Aussagekraft auswertend (vgl. 74, 81), kommt Bruns zu folgendem Ergebnis:

1. *Inhaltliche Aussage:* Die fünf amtlichen Fassungen des Kanon 7 stimmen alle in der Feststellung überein, daß die Scheidung einer sakramentalen vollzogenen Ehe im Fall von Ehebruch absolut unmöglich ist, das heißt sowohl als automatische Auflösung wie auch als von den Gatten selbst oder der kirchlichen bzw. staatlichen Autorität durchgeführte Trennung (52 f., 124 f., 138 f., 155).

2. *Dogmatische Gewißheitsqualität:* Kanon 7 muß nach dem Verständnis und der Intention der Konzilsväter als ein Dogma auch im modernen Sinn dieses Wortes verstanden werden: eine von Gott formell oder wenigstens virtuell geoffenbarte Glaubenswahrheit, die nicht nur eine gewisse Grundlage im Neuen Testament hat, sondern teils direkt in der Schrift enthalten ist, teils mit zwingender Notwendigkeit aus ihr abgeleitet werden kann (97, 105 f., 131 f., 160). Das Festhalten der katholischen Kirche an der absoluten Unscheidbarkeit der christlichen Ehe beruht demnach auf göttlichem Recht (51 f., 156). Durch die erweiterte Einleitungsformel „Si quis dixerit ecclesiam errare“ sollte nicht die inhaltliche und dogmatische Aussage des Kanons verändert, sondern lediglich die Reichweite des Anathems auf die Reformatoren eingeschränkt werden. Die Besonderheit des Kanon 7 besteht allein darin, daß die bloße Leugnung der hier als Glaubenssatz definierten kirchlichen Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe ausnahmsweise nicht schon Häresie bedeuten soll, sondern erst dann, wenn damit der gegen die Kirche gerichtete Vorwurf des Irrtums verbunden ist (122, 155 f.).

Die in Kanon 7 getroffene Grundsatzentscheidung wird bestätigt und entfaltet durch den ebenfalls auf der 24. Sitzung vom Tridentinum verabschiedeten Kanon 5 (157–161).

3. *Kirchenpolitische Bedeutung:* Da auch die Kirche nicht vom göttlichen Recht zu dispensieren vermag, kann sie nicht verhindern, daß die bei den Griechen im Fall von Ehebruch geschlossenen Zweitehen nichtig sind. Von daher erscheint eine weitere Duldung der griechischen Ehescheidungspraxis durch die katholische Kirche problematisch und ist es nur konsequent, daß die Päpste sich durch die tridentinische Entscheidung gehalten fühlten, das griechische Ehescheidungsrecht nach Möglichkeit zu überwinden (52, 128–130, 156, 189 f.).

Der Wert dieser gerade in der heutigen Situation der Kirche hilfreichen Arbeit von Bruns wird abgerundet durch eine Dokumentation über das auf dem Tridentinum benutzte Quellenmaterial sowie ein Konzils-, Personen-, Sach- und Schriftstellenregister.

II.

ROKAHR, Ernst-Günter: Ehe ohne Treue? Die eheliche Treupflicht in der Rechtsprechung der Römischen Rota. München: tuduv Verlagsgesellschaft. 1976. 132 S.

Nach einer vom Hamburger Sexualforschungsinstitut durchgeführten Befragung ist eheliche Treue für die große Mehrheit der gegenwärtigen Jugend (immer noch) eine zentrale Wertvorstellung. 70 Prozent der Jugendlichen „wollen, daß man sich in der Ehe Treue verspricht und auch tatsächlich einander treu ist“ (V. Sigusch/G. Schmidt, Jugend und Ehe, in: Die Zukunft der Monogamie, herausgegeben von J. Duss von Werdt, Tübingen 1972, 45). Für die kirchliche Verkündigung und Praxis bleibt die ernste Weisung der Bergpredigt (Mt 5, 27 ff.) unverrückbare Norm.

In der unter Leitung von A. Scheuermann in der Kanonistischen Sektion der kath.-theol. Fakultät München erarbeiteten Promotionsschrift werden Inhalt und Bedeutung der ehelichen Treupflicht nach katholischem Verständnis, das vor allem in der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota seinen jeweils zeitgemäßen Ausdruck findet, dargestellt. Diese Absicht ist durch den Haupttitel „Ehe ohne Treue“ nicht eindeutig umschrieben.

Die Ehe ist leiblich-seelisch-geistige Gemeinschaft totaler Hingabe der Gatten aneinander in personaler Liebe (37). Leibes- und Lebensgemeinschaft gehören (bereits im CIC!) zusammen zum Wesen der Ehe, wobei die Lebensgemeinschaft um die Leibesgemeinschaft wie um ihren Kern gelagert ist. Einheit der Ehe meint diese umfassende Gemeinschaft (34). Aus ihr folgt die eheliche Treue. Sie beinhaltet nicht nur die Meidung geschlechtlicher Untreue, sondern ebenso die aufrichtige positive Zuneigung, kraft deren die Gatten in allem und immer einander vertrauen können; sie „umfaßt alles, was unter ehelicher Liebe zu verstehen ist“ (38).

Rokahr zeigt auf, daß die Rota als oberste Berufungsinstanz der kirchlichen Gerichte in Ehesachen für gesicherte neue Erkenntnisse der Humanwissenschaften, insbesondere der Psychologie, offen ist und sie für die Interpretation und Anwendung der überlieferten Offenbarungsaussagen über die Ehe heranzieht. So stellt die Rota in Treueprozessen zum Beispiel nicht bloß auf die traditionellen Beweismittel ab, sondern sucht ihre Beurteilung aus der Würdigung der Gesamtpersönlichkeit der betroffenen Partner zu gewinnen, die sich entscheidend auch in ihrem Verhalten nach der Eheschließung offenbart (4, 75—77, 127). In mehreren Nachkriegsurteilen betont die Rota, daß Personen, die ein völlig verderbtes Leitbild von der Ehe haben oder an konstitutioneller Immoralität leiden, auf Grund von „moralischer Impotenz“ unfähig sind, eine gültige sakramentale Verbindung einzugehen, auch wenn sie keinen das Wesen der Ehe einschränkenden Willensakt setzen (94—102, 112—117). Mit dieser behutsam vollzogenen Neuorientierung erweist sich die kirchliche Ehejudikatur erneut als eine Form der Seelsorge am heutigen Menschen (5). Es ist zu begrüßen, daß Rokahr die weiterführenden und nicht bloß für die Ehegerichte hilfreichen Überlegungen der Rota einem größeren Interessentenkreis zugänglich macht.

Die Arbeit beschränkt sich nicht darauf, die Begründungen der rotalen Rechtsprechung wiederzugeben, sondern bedenkt diese auch kritisch und gelangt dabei zu überzeugenden Alternativen. Dafür nur einige Beispiele:

Während die Rota mitunter den Eindruck erweckt, der Ausschluß der ehelichen Treupflicht liege erst vor, wenn einer dritten Person in gleicher Weise wie dem Gatten das diesem zustehende Recht übertragen werde, sieht Rokahr die eheliche Treue bereits dann ausgeschlossen, wenn der Nupturient bei der Eheschließung die feste Absicht hat, sich nicht unter allen Umständen dem Ehepartner allein zu verpflichten; dabei ist es nicht notwendig, daß schon an eine bestimmte dritte Person gedacht ist (77 f.).

Nach der Spruchpraxis der Rota haben die Absicht, gelegentlich die eheliche Treue zu brechen, ja selbst der Vorsatz, ein bei Eheabschluß bestehendes Nebenverhältnis während der Ehe fortzusetzen, keinen Einfluß auf deren Gültigkeit. Demgegenüber verlangt Rokahr, in jedem einzelnen Fall die Ernsthaftigkeit einer solchen Absicht zu prüfen; ist sie Bestandteil des Vertragswillens, verhindert sie die Exklusivität der Bindung (40). Wer heiraten will, ohne wenigstens zu versuchen, sein voreheliches Verhältnis mit einer dritten Person aufzugeben, überträgt dem Partner nicht das volle Recht auf eheliche Treue (81).

Es ist zu eng, wenn die Rota den Klagegrund „Ausschluß der ehelichen Treupflicht“ nur auf die Leibesgemeinschaft bezieht. Wo das Zusammenleben und -stehen der Gatten in guten und schlechten Tagen nicht gewollt oder zeitlich begrenzt wird, kann auch die Gültigkeit der Ehe fraglich sein (35, 40—42). Für die Geltendmachung dieses Nichtigkeitsgrundes müßten freilich vom Gesetzgeber die rechtserheblichen Kriterien der ehelichen Lebensgemeinschaft deutlicher als bei Rokahr (Fähigkeit zu Lebensgemeinschaft in Treue, Vertrauen, Rücksichtnahme; 42 Anm. 3) umschrieben werden.

Die Rota nimmt in fast allen Treueprozessen bloßen Nichterfüllungswillen und damit die Gültigkeit der Ehe an. Hier macht sich Rokahr die bereits vielfach geäußerten Bedenken zu eigen: Die Unterscheidung zwischen Nichtverpflichtungs- und Nichterfüllungswillen mag für die richterliche Wahrheitsfindung förderlich sein, den kirchenrechtlich nicht gebildeten Gläubigen ist sie in der Regel unbekannt und schwer verständlich. Im wirklichen Leben sind beide so untrennbar verbunden, daß bei ernstgemeintem Nichterfüllungswillen zugleich Nichtverpflichtungswille vermutet werden kann (74 f., 83—85).

Gegenüber der zu einseitigen Ausrichtung der rotalen Beweisforderungen auf den positiven Willensvorbehalt, erinnert Rokahr daran, daß vielen heute die eheliche Treue so wenig bedeutet, daß sie gar nicht daran denken, sie besonders auszuschließen, geschweige denn im Sinne der kirchenrechtlichen Bestimmungen zu bejahen (75).

Die moderne Psychologie lehrt, daß es im Menschen keine streng voneinander getrennte Bereiche gibt, von denen die einen krank, die anderen völlig gesund sind, ohne sich gegenseitig zu beeinflussen, sondern daß der Mensch in allem als eine Einheit handelt. Deshalb können zum Beispiel Personen, bei denen das moralische Empfinden abgestumpft, ja erstorben zu sein scheint, noch eine hohe Intelligenz zeigen und nach den geltenden kanonischen Bestimmungen für voll zurechnungsfähig gehalten werden, obwohl sie in Wirklichkeit eheunfähig sind, weil sie das bei der Eheschließung Versprochene nicht zu leisten vermögen (93, 96, 102). Statt solche oder ähnliche schwerwiegende Persönlichkeitsstörungen mit der Rota als moralische bzw. psychische Eheunfähigkeit zu bezeichnen, sollte man besser von Leistungsunfähigkeit sprechen, damit der Unterschied zur funktionellen oder psychischen Impotenz nach c. 1068 § 1

deutlich wird (91, 96). Diese Leistungsinhabilität muß nicht, wie einschlägige Rota-Urteile behaupten, unheilbar sein, damit auf Nichtigkeit der Ehe erkannt werden kann (128 f.).

Ehefälle Homosexueller wurden von den kirchlichen Gerichten bisher fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Nichtvollzugs behandelt. In Rota-Entscheidungen ist durchweg zu lesen, daß die voreheliche Absicht, sich auch während der Ehe homosexuell zu betätigen, die Ausschließlichkeit des Ehebandes nicht wesentlich verletze. Diese Ansicht und Praxis sind fragwürdig. Sie übersehen, daß Homosexualität der Ehe als innigster Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen Mann und Frau zutiefst widerspricht. Anlagemäßig bedingte Homosexualität bedeutet daher häufig Unfähigkeit zur ausschließlichen ehelichen Treue (106, 108 f.). Ein Bisexueller, der sich bei der Heirat vorbehält, auch weiterhin gleichgeschlechtlichen Umgang zu pflegen, strebt nicht ungeteilt das volle, exklusive „Ein-Fleisch-Werden“ in der Ehe an (110).

Entgegen der Rotaauffassung, die Ehe eines Moslems mit einer Katholikin sei nur dann nichtig, wenn dieser positiv die Monogamie ausgeschlossen habe, macht Rokahr einsichtig, daß Anhänger des Islams wegen ihrer Beheimatung in einer polygamen Gesellschaftsordnung bei der Eheschließung mit einer Christin in der Regel nicht vom christlichen Ehemodell bestimmt sind, sondern sich gemäß c. 1082 § 1 in Unkenntnis über die Grundstruktur der Ehe befinden. Damit fehlt ihnen die Voraussetzung für einen nach kanonischem Recht wirksamen Ehwillen (124).

Die Berücksichtigung der ausgewogenen Anregungen dieses Buches wird dazu beitragen, daß Ehenichtigkeitsklagen wegen „Ausschluß der ehelichen Treupflicht“ häufiger als bisher zum gewünschten Erfolg führen.

Prof. P. Dr. Hubert Socha SAC, Trier

Die doppelte Repräsentation als verfassungsrechtliches Strukturelement der Kirche

Rechtstheologische Überlegungen zum II. Vatikanischen Konzil¹

Mit dem Wort „Repräsentation“ verbinden sich für den modernen Menschen Vorstellungen wie Vertretung, repräsentative Demokratie, würdevolles Auftreten und Zurschaustellen. Es mag daher erstaunlich anmuten, daß dem Begriff „Repräsentation“ in der Ekklesiologie, wie sie das II. Vatikanische Konzil vorgelegt hat, entscheidende Bedeutung zukommt. Hat das Konzil damit der Kirche eine demokratische Grundstruktur geben wollen, oder meint es etwas grundsätzlich anderes, wenn es den Trägern der geistlichen Vollmacht in der Kirche eine doppelte Repräsentation zuschreibt, die Repräsentation Christi und die ekklesiale Repräsentation? Diese Repräsentation soll im folgenden kurz dargestellt und ihr Stellenwert innerhalb der Kirchenverfassung herausgearbeitet werden.

I. Die doppelte Repräsentation

„Die Bischöfe leiten die ihnen zugewiesenen Teilkirchen als Stellvertreter und Gesandte Christi²“, so lehrt das Konzil in seiner Dogmatischen Konstitution über die Kirche. Die Befähigung, Christus als das Haupt der Kirche repräsentieren zu können, wird durch das Weihesakrament gegeben. „Auf Grund der Überlieferung nämlich, die vorzüglich in den liturgischen Riten und in der Übung der Kirche des Ostens wie des Westens deutlich wird, ist es klar, daß durch die Handauflegung und die Worte der Weihe die Gnade des Heiligen Geistes so übertragen und das heilige Prägemaß so verliehen wird, daß die Bischöfe in hervorragender und sichtbarer Weise die Aufgabe Christi selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters innehaben und in seiner Person handeln³.“ Ähnlich heißt es von den Priestern: „Das Sakrament der Priesterweihe macht die Priester dem Priester Christus gleichförmig, so daß sie in der Person des Hauptes Christus handeln können⁴.“

Die Repräsentation Christi erstreckt sich damit auf den ganzen Bereich der Heilssendung, die Christus seiner Kirche übertragen hat. Sie bedeutet die Ausübung dieser Sendung in der Vollmacht Christi selbst: „Den Aposteln und ihren Nachfolgern wurde

¹ Zur ausführlichen Darstellung und Begründung vgl. K. PETERS, *Repräsentation nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, Trier 1976, Diss. masch.

² LG 27, 1. Die Zahlenangaben bei Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils beziehen sich auf die entsprechenden Artikel und Abschnitte. Die Konzilstexte werden wie folgt zitiert: LG = *Lumen Gentium. Constitutio dogmatica de Ecclesia*: AAS 57 (1965) 5–71. — CD = *Christus Dominus. Decretum de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia*: AAS 58 (1966) 673–696. — DV = *Dei Verbum. Constitutio dogmatica de divina revelatione*: AAS 58 (1966) 817–835. — AA = *Apostolicam actuositatem. Decretum de apostolatu laicorum*: AAS 58 (1966) 837–864. — PO = *Presbyterorum Ordinis. Decretum de Presbyterorum ministerio et vita*: AAS (1966) 991–1024. — Aus den Akten des Konzils: Ne = *Nota explicativa praevia*: AAS 57 (1965) 72–75.

³ LG 21, 2.

⁴ PO 2, 3.

von Christus das Amt übertragen, in seinem Namen und in seiner Vollmacht zu lehren, zu heiligen und zu leiten⁵." So kann man die Repräsentation Christi unter ontologischem Aspekt als bevollmächtigte Teilhabe an der Heilssendung Christi, unter dem Gesichtspunkt des Handelns als Vollzug dieser Sendung im Namen und in der Vollmacht Christi umschreiben.

Diese Repräsentation Christi darf nicht mit Stellvertretung im juristischen Sinne verwechselt werden⁶. Bei der Stellvertretung handelt allein der Stellvertreter. Die Rechtswirkungen seines Handelns werden dem Vertretenen zugeschrieben, der, obwohl tatsächlich abwesend, auf Grund einer Rechtsfiktion als anwesend angenommen wird. Dagegen wird Christus durch seine Repräsentanten nicht ersetzt. Er bleibt der eigentliche Hirte seiner Kirche, die er durch seinen Geist belebt und trägt⁷. Im amtlichen Tun des Repräsentanten Christi wird das Handeln Christi selbst zeichenhaft gegenwärtig, wobei die heilshafte Wirkung durch den Geist Christi hervorgebracht wird⁸.

Wenn es um die Repräsentation Christi in seiner Eigenschaft als Haupt und Hirt der Kirche geht, ist zugleich eine Gemeinschaft angesprochen, innerhalb der sich diese Repräsentation vollzieht. Der Bischof repräsentiert Christus in seiner und für seine Teilkirche. Damit hat er aber zugleich als Haupt und Repräsentant dieser Teilkirche zu gelten. So lehrt das Konzil: „Die Einzelbischöfe sind sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen, die nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind. In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche. Daher stellen die Einzelbischöfe je ihre Kirche, alle zusammen aber in Einheit mit dem Papst die ganze Kirche im Band des Friedens, der Liebe und der Einheit dar⁹.“ Der Bischof repräsentiert als das Haupt seiner Teilkirche diese gegenüber der Gesamtkirche und als Glied des Bischofskollegiums die Gesamtkirche gegenüber der Teilkirche. Durch diese zweifache ekklesiale Repräsentation wird die Integration der Teilkirchen in die Gesamtkirche vollzogen¹⁰.

II. Ekklesiologische Grundlegung der doppelten Repräsentation

Es könnte die Frage entstehen: Müssen Repräsentation Christi und ekklesiale Repräsentation in ein und denselben Trägern miteinander verbunden sein? Könnte nicht die Repräsentation Christi den geweihten Amtsträgern vorbehalten bleiben und die ekkle-

⁵ AA 2, 1. Zur Beziehung von geistlicher Vollmacht und Repräsentation vgl. P. KRÄMER, Dienst und Vollmacht in der Kirche, Trier, 1973, 68–70, 102 f.

⁶ Vgl. E. KÖST, Juristisches Wörterbuch, Bremen 1967, 427 f.

⁷ Vgl. dazu u. a. LG 6, 2; LG 8, 1; LG 7, 4; LG 18, 2; LG 21, 2.

⁸ Vgl. K. RAHNER, Kommentar zum III. Kapitel der Kirchenkonstitution, Art. 18–27: LThK Vat II/1 210–246, 217.

⁹ LG 23, 1.

¹⁰ Vgl. K. MÖRSDORF, Über die Zuordnung des Kollegialitätsprinzips zu dem Prinzip der Einheit von Haupt und Leib in der hierarchischen Struktur der Kirchenverfassung: Wahrheit und Verkündigung, M. Schmaus zum 70. Geburtstag, hrsg. von L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann, München–Paderborn–Wien 1967, 1435–1445, 1442.

siale Repräsentation etwa einem Gremium übertragen werden, dem auch Laien angehören? Es ist daher zu untersuchen, ob und wie die doppelte Repräsentation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums verwurzelt ist.

Wenn dieses Konzil die Kirche als das allumfassende Heilssakrament charakterisiert¹¹, gilt die Prämisse, daß Christus selbst durch seinen Geist der Träger der kirchlichen Heilssendung ist. Was die Kirche ist, ist sie in und durch Christus; er belebt sie und wirkt in ihr durch seinen Geist. Wenn es eine Repräsentation Christi beim Vollzug der Heilssendung gibt, muß diese zugleich eine Repräsentation der Kirche als des universalen Heilssakramentes beinhalten. Umgekehrt muß jede Repräsentation der Kirche bei der Heilsvermittlung als Repräsentation Christi gelten, da die Kirche nur Werkzeug, nicht aber Urheberin des Heiles ist.

Die Gemeinschaft der Menschen mit Gott und der mit Gott Verbundenen untereinander wird nach der Lehre des Konzils durch die Kirche als Sakrament nicht nur bewirkt, sondern auch zeichenhaft dargestellt¹². In der Struktur der Kirche muß also die Communio¹³ in ihrer zweifachen Dimension sichtbar werden. Daß die Gemeinschaft der Menschen untereinander durch die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden abgebildet werden kann und auch wird, ist in sich klar. Die entscheidende Frage ist, auf welche Weise die Communio mit Gott zeichenhaft sichtbar wird. Die unsichtbare Seite der Communio Gottes mit den Menschen besteht darin, daß Christus das Haupt und der Hirt seiner Kirche ist und sie durch seinen Geist trägt und eint. Nach der Lehre des Konzils läßt sich Christus als Haupt durch die Bischöfe und Priester repräsentieren¹⁴. Diese Repräsentation also bezeichnet und bewirkt die Communio mit dem unsichtbaren Herrn. Damit ist die doppelte Repräsentation in der sakramentalen Struktur der Kirche verankert, denn wer Christus als das Haupt der Kirche in einer kirchlichen Gemeinschaft repräsentiert, muß damit auch als Haupt dieser Gemeinschaft gelten, und wer in der Kirche die Stellung eines Hauptes einnimmt, kann dies nur als Repräsentant Christi des Hauptes tun¹⁵.

Dasselbe wird am biblischen Bild des Hirten deutlich, dessen sich das Konzil bedient, um die bevollmächtigte Teilhabe an der Sendung Christi näher zu charakterisieren¹⁶. Der Begriff des Hirten impliziert eine Herde, d. h. hier eine kirchliche Gemeinschaft, die durch Wort und Sakrament zur Communio aufgebaut wird. Repräsentant der Herde — um bei diesem Bild zu bleiben — kann eben kein anderer als ihr Hirte sein.

In der Sakramentalität der Kirche, d. h. in ihrer Eigenschaft als Zeichen und Werkzeug für die Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der Menschen, liegt die untrennbare Verbindung von Repräsentation Christi und ekklesialer Repräsentation begründet. Gerade durch diese Verbindung wird die Kirche in Wort und Sakrament zur Communio aufgebaut, wie kurz zu zeigen ist.

¹¹ LG 48, 2; LG 1; LG 9, 3.

¹² LG 1.

¹³ Zum Begriff der Communio vgl. O. SAIER, „Communio“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1973.

¹⁴ Vgl. u. a. LG 6, 2; LG 11, 2; LG 20, 3; LG 21, 1; PO 2, 3.

¹⁵ Vgl. K. MÖRSDORF, Über die Zuordnung des Kollegialitätsprinzips 1436.

¹⁶ Vgl. u. a. LG 11, 2; LG 18, 2; LG 20, 3.

Die Garantie für die Identität der Botschaft Christi mit derjenigen seiner Repräsentanten sieht das Konzil in der apostolischen Sukzession der Gemeinschaft der Bischöfe¹⁷. Der einzelne Bischof kann seine Lehre nicht schon allein deshalb als die Lehre Christi ausgeben, weil er dessen Repräsentant ist, sondern er muß zugleich in Übereinstimmung mit Haupt und Gliedern des Bischofskollegiums lehren, d. h. die Gesamtkirche repräsentieren. Der Dienst der Verkündigung beinhaltet beim Bischof neben der Repräsentation Christi und der Repräsentation der Gesamtkirche zugleich die Repräsentation seiner Teilkirche. Deren Glaubenszeugnis hat der Bischof zu erheben, in die Gesamtkirche einzubringen und am Glauben der Gesamtkirche zu messen¹⁸. So ist es gerade auf die christologische und zugleich ekklesiale Repräsentationsaufgabe des Bischofs zurückzuführen, daß in der einzelnen Teilkirche wirklich die Lehre der ganzen Kirche und damit die Lehre Christi verkündet wird.

Die *Communio Ecclesiae* als Zeichen und Werkzeug der *Communio* mit Gott und der mit Gott Verbundenen untereinander zeigt sich am deutlichsten und wirksamsten bei der Eucharistiefeier. Durch das Sakrament des eucharistischen Brotes wird die Einheit der Gläubigen dargestellt und bewirkt¹⁹. Das Darstellen und Bewirken der zweifachen *Communio* hat seinen Angelpunkt in der doppelten Repräsentationsfunktion des Zelebranten. „Er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar“²⁰. Dadurch, daß der Zelebrant Christus repräsentiert, wird das Opfer Christi gegenwärtig; dadurch, daß er die Kirche und die anwesende Gemeinde repräsentiert, wird das Opfer der Kirche und der Gemeinde zugerechnet und zu ihrem Opfer.

Die Eucharistiefeier ist für die Auferbauung der Kirche als *Communio* nicht nur besonders wichtig, sondern geradezu unersetzlich. Das Konzil bezeichnet die Eucharistiefeier als die Vollendung der Auferbauung des Leibes Christi²¹. Auf die Eucharistie sind alle übrigen Sakramente und kirchlichen Dienste hingeordnet²². „Die christliche Gemeinde wird aber nur aufgebaut, wenn sie Wurzel und Angelpunkt in der Feier der Eucharistie hat“²³. Das bedeutet: Nur wer der Eucharistiefeier vorstehen kann, vermag eine Teilkirche oder Ortsgemeinde zur vollen *Communio* aufzubauen. Allein Bischöfe und Priester können daher Hirten kirchlicher Teilgemeinschaften verfassungsrechtlicher Art sein, da nur sie sakramental befähigt sind, in der Person Christi des Hauptes zu handeln. Die Eucharistiefeier als Ausgangs- und Höhepunkt kirchlicher Gemeinschaft zeigt deutlich, daß die Auferbauung der *Communio* in ihrer zweifachen Dimension nicht Menschenwerk, sondern Werk Gottes selbst ist.

¹⁷ DV 7, 2; LG 20; LG 22.

¹⁸ Vgl. W. AYMANS, Das synodale Element in der Kirchenverfassung, München 1970, 294.

¹⁹ LG 3.

²⁰ LG 10, 2.

²¹ LG 17.

²² PO 5, 2.

²³ PO 6, 5.

III. Verfassungsrechtliche Konsequenzen

Im Wesen der Kirche als Heilssakrament und als *Communio* liegt es begründet, daß die Repräsentation Christi und die ekklesiale Repräsentation miteinander fest verbunden sind. Wie stellt sich nun die doppelte Repräsentation in der verfassungsrechtlichen Struktur der Kirche dar?

Zur Sakramentalität der Kirche gehört es, daß Christus als das unsichtbare Haupt der Kirche durch Menschen repräsentiert wird²⁴. Da Christus nur einer ist, kann er als Haupt an einer Stelle zur gleichen Zeit nur durch eine Einzelperson repräsentiert werden. Andernfalls wäre das Zeichen des mittlerischen Hauptseins nicht gewahrt²⁵. Jede kirchliche Gemeinschaft verfassungsrechtlicher Art muß daher so strukturiert sein, daß an ihrer Spitze ein Repräsentant Christi des Hauptes steht und zwar ein einziger. Dieser ist zugleich Repräsentant der betreffenden kirchlichen Gemeinschaft im innerkirchlichen und außerkirchlichen Raum.

Die Repräsentation Christi als des Hauptes und Hirten umfaßt den ganzen Bereich der kirchlichen Heilssendung in Lehre, Heiligung und Leitung. Eine davon losgelöste ekklesiale Repräsentation im Bereich der Leitung, die anderen Trägern als den sakramental zur doppelten Repräsentation befähigten übertragen werden könnte, widerspräche dem innersten Wesen der Kirche. Die Kirche als gesellschaftliche Größe und die Kirche als geistliche Gemeinschaft können nicht auseinanderdividiert werden, „sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“²⁶. Leitung in der Kirche hat heilshaften Charakter, da sie der Auferbauung der *Communio* dient, die als Vereinigung der Menschen mit Gott und der Gläubigen untereinander mehr beinhaltet als Einheit im soziologischen Sinne. Eine kirchliche Gemeinschaft kann daher zur *Communio* nur durch einen Repräsentanten geführt werden, der zugleich Repräsentant Christi des Hauptes ist.

Die unipersonale Struktur der doppelten Repräsentation darf nicht dazu führen, den einzelnen Repräsentanten für sich isoliert zu sehen. Da es nur einen Christus und eine Kirche Christi gibt, können ihre Repräsentanten nicht beziehungslos nebeneinander stehen. Alle Träger der geistlichen Vollmacht stehen in der gleichen Sendung durch Christus²⁷. Sie haben die Gabe des einen Geistes empfangen, der das einheitstiftende Prinzip der Kirche ist²⁸. Ist so schon durch die Repräsentation Christi die Gemeinschaftsbezogenheit der einzelnen Repräsentanten grundgelegt, so wird diese auf Grund der ekklesialen Repräsentation weiter ausgestaltet.

Da die Teilkirche vom Wesen her auf die Gemeinschaft mit den anderen Teilkirchen in der *Communio Ecclesiarum* ausgerichtet ist²⁹, müssen die Bischöfe als die Repräsentanten der einzelnen Teilkirchen in *Communio* miteinander stehen. Die Gemeinschaft

²⁴ Vgl. K. MÖRSDORF, Art. Hierarchie: *Sacramentum Mundi* II 689—693, 690.

²⁵ Vgl. L. SCHEFFCZYK, Das kirchliche Amt im Verständnis der katholischen Theologie: Amt im Widerstreit, hrsg. von K. Schuh, Berlin 1973, 17—25, 20.

²⁶ LG 8, 1.

²⁷ LG 20.

²⁸ LG 21, 1; PO 2, 3; LG 7, 3.

²⁹ Vgl. dazu W. AYMANS, Die *Communio Ecclesiarum* als Gesetz der Kirche: AfkKR 139 (1970) 69—90.

der Bischöfe findet ihren Zusammenhalt nicht nur in der gemeinsamen Sendung und in der gemeinsam erstrebten kirchlichen Einheit, sondern sie wird dadurch zu einer hierarchisch strukturierten Gemeinschaft zusammengefügt, daß sie ihr Einheitsprinzip in einem einzelnen Repräsentanten Christi des Hauptes, dem Papst hat³⁰.

Die Priester sind jeweils einem Bischof zugeordnet, mit dem zusammen sie das Presbyterium bilden, dem die Auferbauung einer bestimmten Teilkirche aufgetragen ist³¹. Die innere Integration der Teilkirche setzt die *Communio* der Priester mit ihrem Bischof und untereinander voraus. Auch das Presbyterium bildet eine hierarchisch strukturierte Gemeinschaft, die im Bischof als dem Repräsentanten Christi für die Teilkirche ihre personale Spitze und ihr Einheitsprinzip hat³².

Dadurch, daß bei der doppelten Repräsentation unipersonales und gemeinschaftliches Prinzip einander bedingen und ergänzen, wird die Kirche als *Communio* mit Gott und der Glaubenden untereinander bezeichnet und bewirkt.

Die untrennbare Verbindung der ekklesialen Repräsentation mit der Repräsentation Christi des Hauptes hat zur Konsequenz, daß jede geistliche Vollmacht in der Kirche sakramental grundgelegt ist³³. Hauptstellung in der Kirche kann nur ein Repräsentant Christi des Hauptes einnehmen. Die Befähigung, Christus als das Haupt repräsentieren zu können, wird aber nach der klaren Aussage des Konzils nur durch die Bischofs- und Priesterweihe gegeben. Daher kann Leiter einer kirchlichen Gemeinschaft verfassungsrechtlicher Art nur sein, wer eine dieser beiden Weihen empfangen hat. Dies erhellt auch daraus, daß kirchliche Gemeinschaft aus der Eucharistiefeyer erwächst, die ja ebenfalls nur von einem Bischof oder Priester geleitet werden kann. Eine Trennung von sakramentaler Repräsentation Christi und rechtlich-ekklesialer Repräsentation würde die Kirche als geistliche *Communio* von der Kirche als sichtbarer und rechtlich verfaßter Gemeinschaft trennen. Dies bedeutet umgekehrt aber auch, daß die Repräsentation der Kirche als Heilssakrament nicht von derjenigen der Kirche als gesellschaftlicher Größe zu trennen ist. Die ekklesiale Repräsentation setzt so auch aus sich heraus die hierarchische Gemeinschaft mit den übrigen Trägern der doppelten Repräsentation voraus. Durch übergeordnete Repräsentanten erfolgt die Einsetzung als Haupt einer kirchlichen Teilgemeinschaft oder in ein anderes Amt mit geistlicher Vollmacht, ein Vorgang, der als kanonische Sendung bezeichnet wird³⁴. Weihe und kanonische Sendung konstituieren damit keine zwei Repräsentationen, sondern die eine sakramental-rechtlich verfaßte doppelte Repräsentation, deren Einheit darauf beruht, daß die *Communio Ecclesiae* die *Communio* mit Christus und die *Communio* der mit Christus Verbundenen untereinander beinhaltet.

Aus dieser *Communio* in ihrer zweifachen Dimension ergibt sich der wesentliche Unterschied zwischen der doppelten Repräsentation, wie sie sich als verfassungsrechtliches Strukturelement der Kirche darstellt, und der Repräsentation im staatlichen

³⁰ Vgl. LG 23, 1; LG 18, 2.

³¹ CD 11, 1.

³² Zur Struktur des Presbyteriums vgl. O. SAIER, Die hierarchische Struktur des Presbyteriums: AfkKR 136 (1967) 341—391; H. SCHMITZ, Das Presbyterium der Diözese: TThZ 77 (1968) 133—152.

³³ Vgl. P. KRÄMER, Dienst und Vollmacht 103.

³⁴ Vgl. LG 22, 1; LG 24, 1; Ne 2.

Bereich³⁵. Die *Communio Ecclesiae* resultiert nicht aus menschlichem Bemühen im Rahmen gesellschaftswissenschaftlicher Gesetze und Zweckabläufe. Gott selbst beruft sein Volk und führt es zur Einheit durch die Sendung seines Geistes. Christus selbst bleibt das eigentliche Haupt seiner Kirche und bedient sich zu ihrer Leitung menschlicher Repräsentanten, die deshalb in seinem Namen und seiner Person handeln können, weil sie sakramental mit der Gabe des Geistes Christi ausgerüstet und in die besondere apostolische Sendung gestellt wurden. Da von der Repräsentation Christi des Hauptes abgeleitet, ist alle kirchliche Vollmacht und jede hoheitliche Repräsentation der Kirche auf Christus selbst zurückzuführen.

Im Gegensatz dazu geht in der repräsentativen Demokratie die Gewalt vom Volke aus, das sich zu deren Ausübung von verschiedenen Organen repräsentieren läßt. Das Volk hat die Möglichkeit, den von ihm gewählten Repräsentanten ihre Legitimation wieder zu entziehen. Für den Träger der doppelten Repräsentation in der Kirche bildet die durch Weihe und Sendung vermittelte apostolische Sukzession innerhalb der kirchlichen *Communio* den einzigen und bleibenden Legitimationsgrund. Würde die Legitimation der Träger der geistlichen Vollmacht auf die Glieder der Kirche zurückgeführt, wäre die Kirche in ihrem Wesen getroffen³⁶. Sie wäre dann vielleicht eine dem jeweiligen Zeitgeschmack entsprechende Gemeinschaft zur Weiterführung der Sache Jesu, aber nicht mehr, wie das II. Vatikanum lehrt, Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die *Communio* der Menschen mit Gott und der mit Gott Verbundenen untereinander.

Dr. Klaus Peters, Trier

³⁵ Zum staats-theoretischen Repräsentationsbegriff vgl. G. LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation und der Gestaltwandel der Demokratie im 20. Jahrhundert*, Berlin 1966.

³⁶ Mit K. Lehmann ist festzuhalten, „daß der Grundsinn des Amtes mit dem christologisch-apostolischen Ansatz steht und fällt. Eine primär ekklesiologische Betrachtung holt die Anforderungen nicht mehr überzeugend ein“ (Das priesterliche Amt im priesterlichen Volk: Gemeinde des Herrn, 83. Deutscher Katholikentag in Trier, Paderborn 1970, 247—261, 255).

Dizionario degli Istituti di Perfezione. Bearb. v. G. Pellicia (1962—1968) u. G. Rocca. Roma (Ed. Paoline) Bd. 1, 1973, XXXIV, 1728 Sp.; Bd. 2, 1975, XXVI, 1726 Sp.; Bd. 3, 1976, XXVI, Sp. 1734; Ill.

Vor wenigen Wochen erschien der 3. Band des groß angelegten, seit 1974 edierten und insgesamt auf 8 Bände konzipierten Nachschlagewerkes über das Ordensleben bzw. über die vielfältigen Formen des religiös motivierten Strebens nach Vollkommenheit. Alle drei bisher erschienenen Bände sind drucktechnisch gut und elegant aufgemacht. Eine reiche Illustration, mitunter durch die vielen Fotoporträts neuerer Ordensstifter ein wenig stereotyp wirkend, lockert die Texte auf. Das Werk gibt nicht nur Auskunft über die Geschichte und das Wirken von über 4000 Ordensfamilien bzw. religiösen Gruppen und deren Gründern, es führt auch in mitunter hervorragenden Beiträgen ein in die Ordenstheologie, die Ordensliturgien, -baustile, -kunstrichtungen, -gebräuche und in die Spiritualität. Es erläutert eingehend Begriffe aus dem Ordensleben, z. B. Abt (I, Sp. 3—14), Conversen (III, Sp. 110—120), Eremit und Eremitismus (III, Sp. 1153—1155; 1224—1258). Weiter stellt es Fragen nach dem Ordensrecht in der West- und in der Ostkirche, im Verlaufe der Geschichte und in den verschiedenen Ländern (III, Sp. 548 bis 699). Schließlich widmet es auch mehr am Rande liegenden Problemen genügend Raum, so z. B. dem Mönchtum in der Karikatur (II, Sp. 281—297) und den Ordensgewandungen. Warum allerdings für das „Ordenskleid“ (I, Sp. 50—79) und die „Ordenskleidung“ (III, S. 204—249) gleich zwei Art. benötigt werden, ist nicht ganz ersichtlich.

Hervorzuheben ist, daß das „Dizionario“ nicht nur das christliche Mönchs- und Ordensleben behandelt, sondern auf alle Religionen übergreift (z. B. Buddhismus I. Sp. 1620—1668; Druiden III, Sp. 981—984; Essener III, Sp. 1318—1323).

Bei der weiteren Palette der Themen und der Vielzahl der Bearbeiter, über 200 je Band, ist es kaum auszuschließen, daß die Beiträge nicht immer gleichgewichtig sind. Neben viel Licht ist gelegentlich auch Schatten zu sehen. So wirkt z. B. der Art. über Bernhard von Clairvaux (I, Sp. 1394—1396) recht dünn, setzt man ihn etwa in Vergleich mit dem beachtlich guten Art. über das karolingische Kirchenrecht (III, Sp. 555—565), dem eine reichhaltige Bibliographie beigegeben wurde. Bedauerlich ist, daß im „Dizionario“ Albertus Magnus überhaupt keine Erwähnung findet. Der Beitrag über die Frauenemanzipation in den religiösen Instituten (III, Sp. 1124—1127) ist recht einseitig. Zum mindesten hätte man hier Hinweise auf die heutige Situation der Ordensfrau in den USA und eine ausführliche Bibliographie erwartet.

Es ist verständlich, daß das groß angelegte „Dizionario“ verschiedentlich kleinere Unkorrektheiten enthält. Sie einzeln aufzuzählen, hieße die eigentliche Bedeutung des Nachschlagewerkes verkennen. Als Beispiel seien einige wenige kurz erwähnt. So fehlen im Art. über P. Jules-Emile De Lombaerde (III, Sp. 429—430) nicht nur mehrere Verweise, auch das für den Besprochenen wichtige Buch „Historische Skizzen“ von Ferdinand Nolte (Bde. 1 und 2, Betzdorf 1931 und 1945) bleibt unerwähnt. Vergessen wurde auch zu vermerken, daß der Gründer einer Schwesterngemeinschaft, Philipp de Lorenzi, die bedeutende „Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier“ (2 Bde. Trier 1887) geschrieben hat.

Alle gemachten kritischen Bemerkungen sollen in keiner Weise die Bedeutung des vorliegenden Ordenslexikons schmälern. Es wird, das zeigen bereits die ersten drei Bände, ein Standardwerk, dem eine große Zukunft gehört. Für den Historiker ist es ebenso wertvoll wie für den Theologen.

Seinem Herausgeber, P. Giancarlo Rocca, gebühren Dank und Anerkennung für eine hervorragende Leistung.

Friedhelm Jürgensmeier, Mainz

Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von E. JENNI unter Mitarbeit von C. WESTERMANN. Bd. II. — München: Chr.-Kaiser-Verlag. 1976. 602 S. Lw. 82,— DM.

Vier Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes liegt nun endlich der zweite und abschließende Band des THAT vor. Auf den umfangreichen lexikalischen Teil, der eine Fülle von Informationen zu den einzelnen Stichworten bietet, folgt ein statistischer Anhang mit aufschlußreichen Angaben für das Vorkommen der hebräischen Wörter im AT. Als sehr hilfreich für die Benutzung des Werkes erweisen sich ein hebräisches, ein aramäisches und ein deutsches Wörterverzeichnis, bei welch letzterem fast alle deutschen Übersetzungen aus dem Urtext des AT berücksichtigt worden sind. Ein Personenregister beschließt den Band.

Nach der guten Aufnahme, die der erste Band bei den Theologen, auch den nicht fachexegesisch geschulten, gefunden hat, kann man nur feststellen, daß der zweite Band die gleichen hohen Qualitäten wie der erste besitzt und mit ihm zusammen ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für jede intensive Beschäftigung mit dem AT darstellt.

E. Haag, Trier

JEREMIAS, Jörg: Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung. (Biblische Studien 65.) — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1975. 128 S. Pb. 14,— DM.

Mit Recht sagt der Verf. einleitend, daß kaum eine andere alttestamentliche Aussage über Gott den Philosophen und Theologen derart anstößig erschienen ist wie der Satz, daß Gott über irgend etwas zuvor Geplantes oder sogar Vollbrachtes nachträglich Reue empfunden und es zurückgenommen hat. In der Tat: es handelt sich um eine dem AT eigene und spezifische Rede von Gott, die stets von einem hohen Reflexionsgrad zeugt und darum nur an theologisch zentralen Stellen begegnet. Dementsprechend untersucht der Verf. zunächst die hebräische Wurzel *nahm* und ihre Bedeutung (I), um sich dann in zwei größeren Abschnitten Jahwes Reue als Preisgabe einer Heilsetzung (II) und Jahwes Selbstbeherrschung als Rücknahme eines Strafvorhabens (III) zuzuwenden, wobei er zwischen dem Zeitalter der klassischen Propheten und der Theologie der josianischen Epoche (A) sowie dem Zeitalter des Exils und der nachexilischen Kultgemeinde (B) mit gutem Grund unterscheidet. Ein Abschnitt über Jahwes Mitleid als Wendung einer Not (IV) und ein Ausblick auf das NT beschließen die Untersuchung.

Die gedankenreiche und von theologischem Engagement zeugende Darstellung gibt in hervorragender Weise Aufschluß über einige Aspekte der alttestamentlichen Gottesvorstellung, die für den gläubigen Menschen von großer Wichtigkeit sind.

E. Haag, Trier

GÖRG, Manfred: Gott-König-Reden in Israel und Ägypten. (BWANT 105). — Stuttgart: Kohlhammer-Verlag. 1975. 296 S. Kart. 49,— DM.

Angesichts der Tatsache, daß die ägyptische Kultur und Religion im Altertum den vorderasiatischen Raum stark beeinflusst hat, ergibt sich für den Exegeten die Notwendigkeit, vor allem der literarischen Bewältigung dieser ägyptischen Inspiration auf palästinischem Boden und hierbei besonders den Spuren ägyptischer Phraseologie im AT erhöhte Aufmerksamkeit zu schenken. In diesem Sinn hat der Verf. der vorliegenden Bochumer Habilitationsschrift einen Teilbereich dieser ägyptischen Einflußnahme, nämlich die kombinierten Reden von Gott und König im AT mit der nötigen methodenkritischen Reflexion hinterfragt. Es handelt sich um die Texte 1 Kön 3, 1—15 mit der Redenfolge Gott-König-Gott, 1 Kön 9, 1—9 mit der Redenfolge Gott-König und 2 Sam 7, 8—29 mit der Redenfolge Gott-König. An Hand zahlreicher Belege aus dem

ägyptischen Vergleichsmaterial kann der Verf. eine formale Einflußnahme auf die biblischen Texte deutlich machen, ohne damit schon eine unmittelbare literarische Abhängigkeit zu behaupten. Gleichzeitig weist er auf, wie auf israelischer Seite diese Formen in Entsprechung zu ihrer neuen inhaltlichen Aussage eine Umwandlung mitgemacht haben.

Wenn man bedenkt, daß bisher eine konsequent literaturwissenschaftliche Behandlung des ägyptischen Vergleichsmaterials nicht vorliegt, daß aber der Verf. im Rahmen des einstweilen Möglichen und Nötigen durchaus eine vorläufige Form- und Gattungskritik des ägyptischen Vergleichsmaterial vornimmt; und wenn man beachtet, daß es ihm aufs Ganze gesehen tatsächlich gelingt, durch seine vergleichende Formkritik eine Vorstellung davon zu geben, wie die auf das Verhältnis von Gott und König bezogene Literatur der nachdavidischen Zeit ägyptischer Einflußnahme ausgesetzt gewesen ist, dann wird man diese Arbeit als eine echte Bereicherung der alttestamentlichen Wissenschaft ansehen dürfen.

E. Haag, Trier

NEUHAUS, Günter O.: Studien zu den poetischen Stücken im 1. Makkabäerbuch. (Forschung zur Bibel 12.) — Würzburg: Echter-Verlag. 1974. 282 S. Kart. 29,— DM.

Diese evangelische Tübinger Dissertation untersucht die Vermischung von Poesie und Prosa im 1. Makkabäerbuch auf ihre literarischen und theologischen Implikationen. Nachdem der Verf. mit Hilfe des Parallelismus membrorum und des Metrums die Abgrenzung der poetischen Stücke im Kontext von 1 Makk besorgt hat (I), beschäftigt er sich anschließend mit dem Text dieser Stücke (II) und ihren Gattungen (III), wobei festgestellt wird, daß es sich um literarische Ausformungen des Autors von 1 Makk handelt. Er hat sie dort eingefügt, wo er in seiner Darstellung auf die guten und schlechten Tage der makkabäisch-hasmonäischen Dynastie zu sprechen kommt (IV). Es folgt eine stilkritische Untersuchung der poetischen Stücke (V). Im Anschluß daran fragt der Verf. nach dem Bezug der poetischen Stücke zu der Geschichtsdarstellung von 1 Makk und kommt hierbei zu dem Ergebnis, daß die betreffenden Stücke alle von dem Autor von 1 Makk stammen, der sie, bedingt durch die Geschichtsstruktur des Buches und in Anlehnung an die Exkurstechnik der hellenistischen Literatur seinem Werk eingefügt hat (VI). Abschließend beschäftigt sich der Verf. mit der Theologie des Buches, die nach seinem methodischen Ansatz Antwort auf gestellte geschichtliche Fragen ist (VII). Danach lehren die poetischen Stücke von 1 Makk, wie der Autor in seiner nüchternen Theologie die Lücke, die mit dem Fehlen einer auf Gott gerichteten Zukunftshoffnung entstand, dadurch ausfüllt, daß er sich an biblische Worte erinnert und die menschliche Aktivität hervorhebt.

Mit dieser Arbeit hat der Verf. zweifellos eine beachtenswerte wissenschaftliche Leistung vollbracht. Kritisch zu fragen wäre jedoch, warum der Verf. für den Autor von 1 Makk die wegen ihres negativen Beigeschmacks irreführende Bezeichnung „Hofchronist“ (sc. der hasmonäischen Dynastie) verwendet und ob nicht doch die theologische Aussage des Buches umfassender ist, als es aus dieser Untersuchung hervorgeht.

E. Haag, Trier

NISSEN, Andreas: Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT 15.) — Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1974. 587 S. Lw. 115,— DM.

Diese Marburger Dissertation hatte ursprünglich das Ziel, dem Doppelgebot der Liebe im antiken Judentum und bei Jesus nachzuforschen. Doch bald erkannte der Verf. die Notwendigkeit, die Fragestellung systematisch auszuweiten zu der Frage nach der ein solches Gebotspaar hervorbringenden und tragenden Gesamtwirklichkeit des Gottes- und Menschenbildes, da nur auf diesem Hintergrund sichere Erkenntnisse über das Judentum und über Jesus zu gewinnen sind. Diese Ausweitung hatte allerdings die

Begrenzung des Themas auf seinen jüdischen Teil zur Folge und ließ, wie der Verf. sagt, dessen Fortführung in das Zielgebiet der Botschaft Jesu späterem Bemühen vorbehalten bleiben.

So handelt der Verf. im 1. Teil seiner Arbeit über Offenbarung und Erwählung, im 2. Teil über Gerechtigkeit und Gnade und im 3. Teil über die Tora und ihre Gebote; ein letzter Teil ist Philo von Alexandrien gewidmet. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß für das Judentum kein Gebot um eines anderen Willen relativiert oder beseitigt werden darf, daß alle vielmehr gleichermaßen zu achten und zu befolgen sind, weil sie als umgrenzt erfüllbare Gebote allein in ihrer gottgesetzten Summe auch die Gottgemäßheit in sich schließen. Doppelgebote als Summe der Tora sind deshalb unmöglich. Ein Doppelgebot der Liebe ist, wäre es mehr als eine Koppelung zweier großer Gebote, nicht als jüdisch anzusehen.

Die Untersuchung beeindruckt durch Gründlichkeit und Ausführlichkeit. Mit Hilfe einer bewundernswerten Kenntnis der antik-jüdischen Quellen bis zum Aufkommen der Kabbala und der mittelalterlichen Philosophie sowie durch die Verbindung von historischer und systematischer Methode hat der Verf. ein Gesamtbild der Grundlagen und Strukturen des Judentums entworfen, das für die dargestellte Thematik als umfassend gelten darf.

Aus der Sicht des Alttestamentlers sei angemerkt, daß die Ausführungen über die Gerechtigkeit im AT zu stark die Verkoppelung mit dem Recht betonen. Eine Auseinandersetzung mit der Arbeit von H. H. Schmid (Gerechtigkeit als Weltordnung, Tübingen 1968) hätte hier zu einem differenzierteren Verständnis geführt. Überhaupt stellt sich die Frage, ob die Ausführungen über die Ethik des Judentums nicht noch an Profil gewonnen hätten, wenn der Verf. bei der Behandlung des alttestamentlichen Hintergrundes so wichtiger Begriffe wie Gerechtigkeit und Liebe neben der rechtlichen Überlieferung des AT auch die prophetische Überlieferung berücksichtigt hätte, die ja bekanntlich mit den Forderungen der Tora nicht deckungsgleich ist, aber dafür die mit Jesus Christus gegebene Radikalisierung der alttestamentlichen Ethik deutlich vorbereitet.

E. Haag, Trier

SCHÄFER, Peter: Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung. (Studia Judaica VIII.) — Berlin/New York: Walter de Gruyter. 1975. XIV+280 S. Lw. 78,— DM.

Die vorliegende Frankfurter Habilitationsschrift für das Fach Judaistik hat sich zum Ziel gesetzt, alle erreichbaren Texte der rabbinischen Theologie über das Verhältnis zwischen Engeln und Menschen daraufhin zu befragen, welche besonderen Vorstellungen über die Engel sich ihnen entnehmen lassen und welches der genaue Ort der Engelvorstellung oder welches das Bezugssystem ist, innerhalb dessen die verschiedenen Aussagen über die Engel ihre Bedeutung gewinnen. Die Untersuchung gliedert sich in zwei Teile. Nach einem Überblick über die nachexilische Engelvorstellung in den Apokryphen und Pseudepigraphen, in Qumran und in der rabbinischen Literatur (I) werden im zweiten und eigentlichen Hauptteil der Arbeit sämtliche Texte der rabbinischen Theologie zum Thema „Rivalität zwischen Engeln und Menschen“ übersetzt, analysiert und interpretiert sowie systematisch geordnet (II). Dabei kann der Verf. nachweisen, daß das rabbinische Judentum eine sehr eigenständige Engelvorstellung entwickelt hat, die sich von der des Frühjudentums vor allem dadurch abhebt, daß der Einfluß der Engel auf die Welt und den Menschen ganz an den Rand gedrängt wird. Das den Aussagen über die Engel zugrundeliegende Weltbild ist vielmehr anthropozentrisch ausgerichtet; der Mensch ist hierin Höhepunkt und Ziel der ganzen Schöpfung.

Der Vorzug dieser Arbeit liegt einmal darin, daß hier die rabbinische Engelvorstellung erstmals zum Gegenstand einer umfassenden Untersuchung gemacht wird, und sodann in der Darbietung des wichtigsten Quellenmaterials in deutscher Übersetzung zusammen

mit einer methodengerechten Exegese. Von besonderem Interesse ist für den Bibelwissenschaftler die Tatsache, daß die Rabbinen die plötzliche Expansion der Engellehre in der persisch-hellenistischen Zeit zurückgedrängt und dafür stärker den Glauben an die Erwählung Israels und die Hinwendung Gottes zu seinem Volk zum Gegenstand ihrer theologischen Bemühung gemacht haben.

E. Haag, Trier

GOPELT, Leonhard: Theologie des Neuen Testaments. Erster Teil: Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung (Hrsg.: J. Roloff), Göttingen 1975. Vandenhoeck und Ruprecht. 312 S. Kart. 28,— DM.

J. Roloff übergibt hiermit den ersten Teil der Theologie des Neuen Testaments von L. Goppelt der Öffentlichkeit. Konnte er dabei noch auf das weitgehend fertige Manuskript des Ende 1973 verstorbenen Autors zurückgreifen, so ist sein Anteil an dem angekündigten zweiten Band, der das Werk abschließen soll, weitaus größer. Es besteht aber keine Gefahr, daß er Goppelt verfremden wird: Er kennt zu genau dessen Plan und weiß sich zudem in der Grundkonzeption mit ihm einig. Schon jetzt lassen sich einige charakteristische Merkmale dieser Theologie des Neuen Testaments nennen:

1. Der Autor ist mit der gegenwärtigen exegetischen und theologischen Situation bestens vertraut. Er informiert sachlich und zuverlässig, verliert sich dabei aber nie in ermüdende Details.

2. Goppelt vertritt vorsichtig, und doch bestimmt, die eigene Position. Extreme mag er nicht. Sein Werk ist von großem Verantwortungsbewußtsein getragen. Es wirkt ebenso klärend wie vermittelnd.

3. Das Buch ist bei aller Wissenschaftlichkeit flüssig geschrieben. Es dürfte — und das wünscht man ihm sehr — einen Leserkreis finden, der weit über die unmittelbar angesprochenen Fachkreise hinausreicht. Vor allem diese freilich werden auf den zweiten Band dieser Theologie gespannt sein.

G. Schmah, Aachen

HAINZ, Josef: Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament. In Zusammenarbeit mit dem Collegium Biblicum München, München-Paderborn-Wien. 1976. Schöningh. 296 S. Kart.: 38,— DM.

Kirche und Amt und damit zusammenhängende Fragen sind nach wie vor zentrale Themen des interkonfessionellen Gesprächs. Alle Beiträge, die zur Klärung der vielen noch kontroversen Probleme in diesem Bereich, oder auch „nur“ zur Versachlichung der Atmosphäre führen, sind dankbar zu begrüßen.

Der vorliegende Sammelband stellt sich dieser Aufgabe. Er fragt zurück nach der ursprünglichen Gestalt der Kirche, die aus ihrem heutigen Erscheinungsbild oft nur noch schwer zu erkennen ist. Die generelle Aussage lautet: Die Kirche ist das Ergebnis eines längeren geschichtlichen Prozesses. Sie schält sich allmählich und zugleich folgerichtig und folgenotwendig aus jener Bewegung heraus, die Jesus mit der Sammlung Israels auslöste (10).

Die Beiträge untermauern je auf ihre Weise die skizzierte Grundthese. In monographischen Abhandlungen werden die wichtigsten, in der Schriftensammlung des Neuen Testaments dokumentarisch festgehaltenen Stufen dieser Entwicklung verdeutlicht. Es liegt in der Natur der Sache, daß Paulus dabei ein besonderes Augenmerk gilt (vgl. die Beiträge: F. Laub, Paulus als Gemeindegründer, 17—38; J. Eckert, Zu den Voraussetzungen der apostolischen Autorität des Paulus, 39—55; J. Herten, Charisma — Signal einer Gemeindetheologie des Paulus, 57—89; J. Hainz, Amt und Amtsvermittlung bei Paulus, 109—122). Die Synoptiker sind daneben aber ebenso wenig vergessen (vgl. W. Bracht, Jüngerschaft und Nachfolge. Zur Gemeindesituation im Markusevangelium,

143—165; A. Sand, Propheten, Weise und Schriftkundige in der Gemeinde des Matthäusevangeliums, 167—184; H. Steichele, Geist und Amt als kirchenbildende Elemente in der Apostelgeschichte, 185—203) wie Johannes (vgl. G. Richter, Zum gemeindebildenden Element in den johanneischen Schriften, 253—292).

Der Band ist ein Exempel für Kollegialität und Zusammenarbeit und ein anschauliches Beispiel für die heute vielzitierte Pluralität (in) der Theologie. Seine Grundthese verdient auch in erweiterter Form Zustimmung: Kirche war nicht nur in ihren Anfängen, sie ist immer und wesentlich „Kirche im Werden“ (290).

G. Schmahl, Aachen

EGENTER, Richard: Altern und Alter. St. Ottilien: EOS Verlag. 1967, 47 S. Kart. 2,80 DM.

Δόσις ὀλίγη τε φίλη τε (Homer). „Eine zwar kleine, aber liebenswerte Gabe“, die uns der emeritierte Moraltheologe der Münchener Universität mit diesem Büchlein gemacht hat, uns, den Alten und den Jungen.

Mit dem in seinen Tiefen erschlossenen Wort der Schrift wird dem Alternden und Alten nicht nur eine Stütze gereicht, sondern auch die Möglichkeit gewiesen, den Abend des Lebens durch christliches Glauben und Hoffen in eine Zeit des Heiles zu verwandeln.

Indirekt lehrt das Büchlein den jungen Menschen, den alternden zu verstehen und ihm seine tätige Hilfe zu beweisen.

Man kann die aus einer in der Katholischen Akademie München gehaltenen theologischen Meditation entstandene Schrift nicht oft genug verschenken. (Ein wenig schmerzlich vermisste ich Lk 2, 22—38).

W. Bartz, Trier

KLINGER, Elmar (Hrsg.): Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche. Quaestiones disputatae Band 73, Freiburg: Verlag Herder. 1976. 294 S. Kart.-lam. 30,— DM.

Karl Rahner hat wiederholt die Ansicht vertreten, es könne auch ein namenloses (anonymes) Christentum geben, ohne daß deshalb das namentliche und ausdrückliche Christsein zweitrangig werde. Diese These, die sich sachlich z. B. auch bei Y. Congar findet und durch Aussagen des II. Vatikanischen Konzils gestützt wird, stellt eine echte Quaestio disputata dar. Mit ihr befassen sich in dem vorliegenden Buch, das Karl Rahner gewidmet ist, zustimmend und kritisch 16 Autoren, und zwar katholische, protestantische und nichtchristliche. Alle lassen erkennen, wie anregend die Gedanken Rahners sind. Die biblische und theologische Begründung der Möglichkeit eines anonymen Christseins liefern vor allem die Beiträge von H. Fries, H. Ott, W. Thüsing und E. Jüngel. Ganz entscheidend ist die Einsicht, daß das Wort vom anonymen Christen nur möglich ist „aus der uneingeschränkten Bejahung des Christlichen in seiner christologischen Mitte“ (36). Erwähnenswert erscheinen die Anmerkungen, die der Marxist Machovec macht: Die Lehre vom anonymen Christentum entdämonisiert in den Augen der Christen die marxistische Weltbewegung. Es besteht die Möglichkeit, daß es auch anonyme Marxisten gibt. Die große Breite anonymen Phänomene erweist sich als eine Art Kritik an den „ausdrücklichen“ Phänomenen.

Den Abschluß des Bandes bildet ein von A. Raffelt und B. von Hauff erarbeitetes Verzeichnis der Veröffentlichungen über die Theologie Karl Rahners.

H. Schützeichel, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- BLONSKA, Maria; KUNOWSKA-POREBNA, Maria; SAWICKI, Stefan: *Verbum* (1934—1939). Bd. 1. *Materialy do Monografii*; Bd. 2. *Wybor Artykulow*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1976. Bd. 1: 484 S. Leinen. o. Pr. Bd. 2: 374 S. Leinen. o. Pr.
- BUMILLER, Dieter: *Augustinus. Skizze eines neuen Christentums aus Elementen seiner Philosophie*. Stuttgart: Verlag Urachhaus. 1977. 88 S. Kart. 12,— DM.
- CENACCHI, Giuseppe: *Il lavoro nel pensiero di Tommaso d'Aquino*. *Studi Tomistici* 5, Roma: Coletti Editore. 1977. 195 S. Kart. o. Pr.
- Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomos. *Kirchenslawisch-deutsch*. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Wolfhard Walter. SOPHIA. *Quellen östlicher Theologie* Bd. 15. Trier: Paulinus-Verlag. 1977. 120 S. 10 vierfarbene Bildtafeln. Engl.-broschiert. 19,80 DM.
- DREWERMANN, Eugen: *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. Teil II: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht*. *Paderborner Theologische Studien*. München—Paderborn—Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1977. 681 S. Kart. 68,— DM.
- ENGELKE, Ernst: *Signale ins Leben. Begegnungen mit Sterbenden. Mit einem Vorwort von Karl Rahner*. München: Verlag J. Pfeiffer. 1977. 176 S. Paperback. 16,80 DM.
- GERKEN, Alexander: *Euch ist es gegeben. Vom Mut, den Glauben zu leben und zu verkündigen*. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1977. 160 S. Kart. o. Pr.
- GÜRTLER, Paul: *Leidenschaft für das Mögliche. Hoffnung, die den Glauben nährt. Plädoyer eines unkonventionellen Christen*. München: Verlag J. Pfeiffer. 1977. 208 S. Paperback. 22,— DM.
- GUNNEWEG, Antonius H. J.: *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 1977. 220 S. Kart. 22,— DM.
- HINSKE, Norbert (Hrsg.): *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatschrift*. In Zusammenarbeit mit Michael Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Norbert Hinske. 2., um ein Nachwort vermehrte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1977. 567 S. Leinen. 74,— DM. (Mitglieder der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft 42,— DM.)
- HUBER, Josef: *Der Ehekonsens im Römischen Recht. Studien zu seinem Begriffsgehalt in der Klassik und zur Frage seines Wandels in der Nachklassik*. Roma: Università Gregoriana Editrice. 1977. 176 S. Kart. o. Pr.
- KAMINSKIEGO, Stanisława; KURDZIALKA, Mariana; ZDYBICKIEJ, Zofii J.: *W 700-lecie smierci sw. Tomasza z Akwinu*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1976. 351 S. Leinen. o. Pr.
- KOCH, Günter — LIES, Lothar — SCHREINER, Josef — WITTSTADT, Klaus: *Gegenwärtig in Wort und Sakrament. Eine Hinführung zur Sakramentenlehre*. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1977. 160 S. Kart.-lam. 19,80 DM.

- KRÄMER, Peter: Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils. Trierer Theologische Studien Bd. 33. Trier: Paulinus-Verlag. 1977. XXIX + 162 S. Kart. 35,— DM.
- METZ, Johann Baptist: Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1977. 102 S. Kart.-lam. 10,80 DM.
- NYSSSEN, Wilhelm: Bildgesang der Erde. Außenfresken der Moldauklöster in Rumänien. SOPHIA. Quellen östlicher Theologie Bd. 16. Trier: Paulinus-Verlag. 1977. 184 S. 24 vierfarbige Tafeln und 8 Textillustrationen. Leinen 34,80 DM.
- OTT, Elisabeth: Thomas Merton — Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus. Über das Verhältnis von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung. In der Reihe „Geist und Leben“, herausgegeben von Otto Knoch und Friedrich Wulf. Würzburg: Echter Verlag. 1977. 208 S. brosch. 19,80 DM.
- PACIK, Rudolf: Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg. Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk. 1977. 288 S. Efa. 28,80 DM.
- PÖHL, Rudolf: Der Missionar zwischen Ordensleben und missionarischem Auftrag. Untersuchung zur missionarischen Zielvorstellung und zur spirituellen Pluriformität in der Gesellschaft des göttlichen Wortes (S.V.D.). Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Nr. 18. St. Augustin: Steyler Verlag. 1977. 488 S. Kart. o. Pr.
- RAHNER, Karl: Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1977. 64 S. Kart.-lam. 7,80 DM.
- RECHOWICZA, Mariana (Hrsg.): Dzieje Teologii Katolickiej w Polsce. Bd. III. Wiek XIX i XX. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1977. 340 S. Leinen. o. Pr.
- SCHLIER, Heinrich: Der Römerbrief. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band VI. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1977. XX + 456 S. geb. 98,— DM. Subskr.-Pr. 88,— DM.
- SCHROEDER, Wans-Werner: Das Gebet. Übung und Erfahrung. Stuttgart: Verlag Urachhaus. 1977. 116 S. 4 Abb. bibliophiler Pappband. 17,— DM.
- SENESTREY, Ignatius von: Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Tagebuch vom I. Vatikanischen Konzil, herausgegeben und kommentiert von Klaus Schatz SJ. Frankfurter Theologische Studien. Band 24. Frankfurt: Verlag Josef Knecht. 1977. 162 S. Kart. 29,— DM.
- THISSEN, Werner: Erzählung der Befreiung. Eine exegetische Untersuchung zu Mk 2, 1—3, 6. Reihe — Forschung zur Bibel. Band 21. Würzburg: Echter Verlag. 1976. 420 S. Broschur mit Umschlag. 39,— DM.
- TWORUSCHKA, Udo (Hrsg.): Religionen heute. Themen und Texte für Unterricht und Studium. Frankfurt/Main und München: Verlag Moritz Diesterweg / Kösel-Verlag. 1977. 184 S. Paperpack. 14,80 DM.
- ZELLER, Dieter: Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern. Forschung zur Bibel Bd. 17. Würzburg: Echter Verlag. 1977. 224 S. Broschur mit Umschlag. 29,— DM.
- ZDYBICKA, Zofia J.: Człowiek i Religia. Zarys Filozofii Religii. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1977. 355 S. Leinen. o. Pr.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- BLONSKA, Maria; KUNOWSKA-POREBNA, Maria; SAWICKI, Stefan: *Verbum* (1934—1939). Bd. 1. *Materialy do Monografii*; Bd. 2. *Wybor Artykulow*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1976. Bd. 1: 484 S. Leinen. o. Pr. Bd. 2: 374 S. Leinen. o. Pr.
- BUMILLER, Dieter: *Augustinus. Skizze eines neuen Christentums aus Elementen seiner Philosophie*. Stuttgart: Verlag Urachhaus. 1977. 88 S. Kart. 12,— DM.
- CENACCHI, Giuseppe: *Il lavoro nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Studi Tomistici 5*. Roma: Coletti Editore. 1977. 195 S. Kart. o. Pr.
- Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomos. *Kirchenslawisch-deutsch*. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Wolfhard Walter. SOPHIA. *Quellen östlicher Theologie* Bd. 15. Trier: Paulinus-Verlag. 1977. 120 S. 10 vierfarbene Bildtafeln. Engl.-broschiert. 19,80 DM.
- DREWERMANN, Eugen: *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. Teil II: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht. Paderborner Theologische Studien*. München—Paderborn—Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1977. 681 S. Kart. 68,— DM.
- ENGELKE, Ernst: *Signale ins Leben. Begegnungen mit Sterbenden. Mit einem Vorwort von Karl Rahner*. München: Verlag J. Pfeiffer. 1977. 176 S. Paperback. 16,80 DM.
- GERKEN, Alexander: *Euch ist es gegeben. Vom Mut, den Glauben zu leben und zu verkündigen*. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1977. 160 S. Kart. o. Pr.
- GÜRTLER, Paul: *Leidenschaft für das Mögliche. Hoffnung, die den Glauben nährt. Plädoyer eines unkonventionellen Christen*. München: Verlag J. Pfeiffer. 1977. 208 S. Paperback. 22,— DM.
- GUNNEWEG, Antonius H. J.: *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 1977. 220 S. Kart. 22,— DM.
- HINSKE, Norbert (Hrsg.): *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatschrift*. In Zusammenarbeit mit Michael Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Norbert Hinske. 2., um ein Nachwort vermehrte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1977. 567 S. Leinen. 74,— DM. (Mitglieder der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft 42,— DM.)
- HUBER, Josef: *Der Ehekonsens im Römischen Recht. Studien zu seinem Begriffsgehalt in der Klassik und zur Frage seines Wandels in der Nachklassik*. Roma: Università Gregoriana Editrice. 1977. 176 S. Kart. o. Pr.
- KAMINSKIEGO, Stanislaw; KURDZIALKA, Mariana; ZDYBICKIEJ, Zofii J.: *W 700-lecie smierci sw. Tomasza z Akwinu*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1976. 351 S. Leinen. o. Pr.
- KOCH, Günter — LIES, Lothar — SCHREINER, Josef — WITTSTADT, Klaus: *Gegenwärtig in Wort und Sakrament. Eine Hinführung zur Sakramentenlehre*. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1977. 160 S. Kart.-lam. 19,80 DM.

- KRÄMER, Peter: Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils. Trierer Theologische Studien Bd. 33. Trier: Paulinus-Verlag. 1977. XXIX + 162 S. Kart. 35,— DM.
- METZ, Johann Baptist: Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1977. 102 S. Kart.-lam. 10,80 DM.
- NYSSEN, Wilhelm: Bildgesang der Erde. Außenfresken der Moldauklöster in Rumänien. SOPHIA. Quellen östlicher Theologie Bd. 16. Trier: Paulinus-Verlag. 1977. 184 S. 24 vierfarbige Tafeln und 8 Textillustrationen. Leinen 34,80 DM.
- OTT, Elisabeth: Thomas Merton — Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus. Über das Verhältnis von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung. In der Reihe „Geist und Leben“, herausgegeben von Otto Knoch und Friedrich Wulf. Würzburg: Echter Verlag. 1977. 208 S. brosch. 19,80 DM.
- PACIK, Rudolf: Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg. Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk. 1977. 288 S. Efal. 28,80 DM.
- PÖHL, Rudolf: Der Missionar zwischen Ordensleben und missionarischem Auftrag. Untersuchung zur missionarischen Zielvorstellung und zur spirituellen Pluriformität in der Gesellschaft des göttlichen Wortes (S.V.D.). Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Nr. 18. St. Augustin: Steyler Verlag. 1977. 488 S. Kart. o. Pr.
- RAHNER, Karl: Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1977. 64 S. Kart.-lam. 7,80 DM.
- RECHOWICZA, Mariana (Hrsg.): Dzieje Teologii Katolickiej w Polsce. Bd. III. Wiek XIX i XX. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1977. 340 S. Leinen. o. Pr.
- SCHLIER, Heinrich: Der Römerbrief. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band VI. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1977. XX + 456 S. geb. 98,— DM. Subskr.-Pr. 88,— DM.
- SCHROEDER, Wans-Werner: Das Gebet. Übung und Erfahrung. Stuttgart: Verlag Urachhaus. 1977. 116 S. 4 Abb. bibliophiler Pappband. 17,— DM.
- SENESTREY, Ignatius von: Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Tagebuch vom I. Vatikanischen Konzil, herausgegeben und kommentiert von Klaus Schatz SJ. Frankfurter Theologische Studien. Band 24. Frankfurt: Verlag Josef Knecht. 1977. 162 S. Kart. 29,— DM.
- THISSEN, Werner: Erzählung der Befreiung. Eine exegetische Untersuchung zu Mk 2, 1—3, 6. Reihe — Forschung zur Bibel. Band 21. Würzburg: Echter Verlag. 1976. 420 S. Broschur mit Umschlag. 39,— DM.
- TWORUSCHKA, Udo (Hrsg.): Religionen heute. Themen und Texte für Unterricht und Studium. Frankfurt/Main und München: Verlag Moritz Diesterweg / Kösel-Verlag. 1977. 184 S. Paperpack. 14,80 DM.
- ZELLER, Dieter: Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern. Forschung zur Bibel Bd. 17. Würzburg: Echter Verlag. 1977. 224 S. Broschur mit Umschlag. 29,— DM.
- ZDYBICKA, Zofia J.: Człowiek i Religia, Zarys Filozofii Religii. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1977. 355 S. Leinen. o. Pr.

Leonhard Goppelt

DER ERSTE PETRUSBRIEF

Herausgegeben von
Ferdinand Hahn

Meyers Kritisch-Exegetischer
Kommentar XII, 1
Etwa 336 Seiten, Leinen
etwa 45,— DM

Goppelt sieht im ersten Petrusbrief das erste und eindrücklichste Dokument frühchristlicher Sozialethik in einer Situation, in der die Christen zwar noch nicht verfolgt, aber als Fremdkörper in einer synkretistisch-toleranten und moralisch lässigen Gesellschaft diskriminiert sind. Nach 1. Petrus verstehen sich die Christen „als eine die ganze Ökumene umspannende eigene Lebensgemeinschaft, als das neue Gottesvolk, nicht als weltanschauliche Bewegung wie etwa die hellenistische Popularphilosophie, oder als private Kultvereine wie die Mysterien“. Sie sollen durch ihr Verhalten in den Institutionen der Gesellschaft das Evangelium bezeugen, das alle Menschen retten will.

Eduard Lohse

DIE BRIEFE AN DIE KOLOSSER UND AN PHILEMON

Meyers Kritisch-Exegetischer
Kommentar IX, 2
15., um einen Anhang
erweiterte Auflage
295 Seiten, Leinen 36,— DM

Der neuen Auflage des bewährten Kommentars gibt der Verfasser eine Auseinandersetzung mit den jüngst erschienenen Kommentaren von Peter Stuhlmacher, Josef Ernst und Eduard Schweizer zum Philipper- und Kolosserbrief bei und bringt auf diese Weise seine Exegese von 1968 in die neueste Auseinandersetzung ein.

Aus Rezensionen:

„Durch das Werk Lohses ist die im Gange befindliche Neubearbeitung des Meyerschen Kommentars um einen substanzreichen Beitrag vermehrt worden, der unseren aufrichtigen Dank verdient.“

J. Schmid in: Theologische Revue

Ernst Synofzik

DIE GERICHTS- UND VERGELTUNGS- AUSSAGEN BEI PAULUS

Eine traditionsgeschichtliche
Untersuchung

(Göttinger Theol. Arb. 8)
Etwa 168 Seiten,
kart. etwa 22,— DM

Die Fragen, ob Paulus zwischen dem endzeitlichen Gericht an Christen und an Nichtchristen unterscheidet und ob die Gerichtsaussagen in Spannung zum zentralen paulinischen Motiv „sola fide et sola gratia“ stehen, bilden den Ansatzpunkt dieses Buches. Das Ergebnis seiner eindringenden, zugleich exegetisch-historischen wie auch systematisch-theologischen Arbeit: Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen stellen ein eigenständiges Thema der paulinischen Theologie nicht dar; sie finden vielmehr als ein „Argumentationsmittel“ Verwendung, das seinen jüdisch-apokalyptischen Traditionsgrund nicht verleugnet und dessen Recht und Grenzen im Zusammenhang der Rechtfertigungsbotschaft und der Christologie des Paulus sichtbar werden.

V&R

VANDENHOECK & RUPRECHT
GÖTTINGEN UND ZÜRICH

Die Zukunft des Martin Luther

**Luther
Evangelium
und die Katholizität**

**Eine These von
Albert Brandenburg**

**92 Seiten
kart. 16,- DM**

**Aschendorff
Münster**

**Stauda-Verlag
Kassel**

In diesem Buch wird der Nachweis versucht, daß die umstrittenste, vielleicht aber doch fruchtbarste Gestalt unserer Geschichte mit unfaßbaren Impulsen und Anregungen in der Christenheit weiterlebt. Das Erstaunliche ist, daß dies vor allem geschieht in der Kirche, aus der er schied, oder von der er geschieden wurde, in der katholischen Kirche. Sie ist, was manche ängstigt und schreckt, in eine ungeheure Erprobung ihrer Existenz und Wesenheit hineingezogen. Wir glauben aber, sie erneuert sich tatsächlich zu großen missionarischen Aufgaben in den nächsten Jahrhunderten.

Luther wird gesehen mit der katholischen Kirche, oder besser noch gesagt: in der gegenwärtigen katholischen Kirche als Anreger, Kraft einer heilsamen Beunruhigung und letztlich eines tiefgründigen Fragens nach Gott, Jesus Christus in der Kirche.

Die Antwort des Buches lautet:

Luthers Theologie kommt in ihren wesentlich positiven Elementen in der katholischen Kirche zur letzten Erfüllung, Ausfüllung und Eigentlichkeit, die katholische Kirche aber repräsentiert ihre Katholizität, ihre Weite und Offenheit und Zukunfterschlossenheit durch die lebendige Auseinandersetzung mit Martin Luther.

Christian Jeremias

DIE NACHTGESICHTE DES SACHARJA

Untersuchungen zu ihrer
Stellung im Zusammenhang
der Visionsberichte im Alten
Testament und zu ihrem
Bildmaterial. 248 Seiten,
Ln. 48,— DM; kart. 42,— DM

Antonius

H. J. Gunneweg

VOM VERSTEHEN DES ALTEN TESTAMENTS

Eine Hermeneutik
220 Seiten, kartoniert
22,— DM
Subskription 19,80 DM
(Grundrisse zum AT, 5)

Claus Westermann

LOB UND KLAGEN IN DEN PSALMEN

5., erweiterte Auflage von
„Das Loben Gottes in den
Psalmen“. 212 Seiten,
kart. etwa 22,— DM.

Ernst Würthwein

DAS ERSTE BUCH DER KÖNIGE, 1-16

XIV, 204 Seiten, kart.
18,— DM, Subskr. 15,30 DM,
Leinen 24,— DM,
Subskr. 20,40 DM
(Das Alte Testament Deutsch,
Bd. 11/1)

Ist Sacharja einer der letzten Propheten? Oder ist er — so eine neuere Untersuchung — „der erste Apokalyptiker“ und dementsprechend die Sammlung seiner Visionen, der sog. Nachtgesichte, „die erste Apokalypse“? Wenn diesen Fragen in der vorliegenden Arbeit nachgegangen wird, dann leiten nicht vorgegebene Schemata von Prophetie und Apokalyptik die Untersuchung. Vielmehr werden in strenger Textbezogenheit, d. h. aus der Exegese der Visionen Sacharjas und aus dem Vergleich sowohl mit der vorausgehenden Prophetie wie auch mit der folgenden Apokalyptik, die notwendigen Kriterien erarbeitet und Antworten gesucht.

Mit welchem Recht gehört das Alte Testament in den christlichen Kanon? Diese Frage ist von der alten Kirche bis in unser Jahrhundert immer wieder gestellt worden. An ihrer Beantwortung entscheidet sich das Gesamtverständnis des Alten Testaments. Der Verfasser läßt den Leser nicht nur historisch miterleben, wie das Alte Testament von den Anfängen der Kirche bis heute — oft sehr gegensätzlich — verstanden worden ist, sondern er orientiert seine Darstellung vor allem an den theologischen Hauptproblemen: Ist das Alte Testament „Gesetz“, ist es Dokument einer Fremdreigion oder Buch einer Geschichte auf Christus hin?

Diese Auflage wird um die wertvollsten, inzwischen vergriffenen Psalmenaufsätze des Verfassers erweitert, die dem Buch zugleich die thematische Abrundung geben, die für eine theologische Gesamterfassung des Psalters notwendig ist; denn um die beiden Pole Lob und Klage bewegen sich fast alle Psalmen. Die Themen der neu aufgenommenen Kapitel lauten: Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament, Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen, zur Sammlung des Psalters.

Ernst Würthwein, der sich seit langem der kritischen Erforschung der Königsbücher gewidmet hat, legt hier den ersten Teilband seines zweiteiligen Kommentars vor. Er behandelt das Reich Salomos, sein Zerbrechen und seine Nachgeschichte, während der zweite Teilband mit Ahab und Elia beginnen und mit dem Ende Jerusalems und des Königtums schließen wird.

Für den Laien eine lesbare Darstellung und für den Fachmann neue eigenständige und kritische Ergebnisse.

V&R

**VANDENHOEK & RUPRECHT
GÖTTINGEN UND ZÜRICH**



Abenteurer Gottes — Menschen wie Mutter Teresa

Zwölf Reportagen aus der Dritten Welt über Menschen, die ein Beispiel geben. Von Marietta Peitz, Karl-Heinz Melters, Henning Christoph, Marcel Bauer und Hansjosef Theyßen.

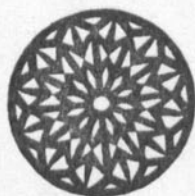
140 Seiten, 8 vierfarbige und 100 schwarz-weiße Fotos.
26 × 21,5 cm, kt. 19,80 DM.

Abenteurer Gottes und Botschafter der Nächstenliebe! Sie kommen aus allen Schichten und Kontinenten: Männer und Frauen, Laien, Ordensleute, Priester. Sie wirken unter den Ärmsten in aller Welt. In Ghana und Indonesien, in Peru und Bangladesh, in Ceylon, Neuguinea oder im Jemen verkünden sie das Evangelium, verbinden Mission und soziales Engagement, leben sie kompromißlos die Nachfolge Christi. Durch jede Buchhandlung

Spee-Verlag, Trier

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 4 29 38

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg
Bilder: Toni Schneiders
132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 38

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Missio-Närrisches

250 Witze zum Weitererzählen, gesammelt von Karl-Heinz Melters. Mit 70 Zeichnungen von Hetty Krist-Schulz.

Taschenbuch. 6,80 DM.

Auf seiner Reise als Missionsreporter hat Melters einige Jahre hindurch alle Witze und Anekdoten gesammelt, deren er in den Missionen der ganzen Welt habhaft werden konnte. Das Beste davon veröffentlichte er in einem Taschenbuch. Wie treffsicher er wählte, zeigt die starke Resonanz!

Durch jede Buchhandlung

Spee-Verlag, Trier

15. DEZ. 1977

X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Klaus Kremer, Trier

Kritische Theorie und Theologie in der Früh-
und Spätphilosophie Max Horkheimers
(1895—1973) II

Helmut Pfeiffer, Nonnenwerth
Der Tod und die Hoffnung

Winfried Aymans, Bonn
Apostolische Autorität im Volke Gottes

Martin Rock, Mainz
Hat das Ethos der Arbeit eine Zukunft?

Wilhelm Bartz, Trier
Die Grabinschrift des Kardinals Newman

Heft 4

Oktober, November, Dezember 1977

86. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Wilhelm Pesch, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jünger 1, 5500 Trier

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 4 Heften (je 5 Bogen). Jahresabonnement 53,50 DM, Einzelheft 14,80 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 36,— DM; alle Preise einschließlich 5,5 Prozent Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Postf. 30 40, Fleischstr. 61-65, 5500 Trier

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegen Prospekte des Herder-Verlages, Freiburg, und ein Prospekt der Werbegemeinschaft „Theologie“, „Kleine und repräsentative Buchgeschenke“ bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Klaus Kremer, Herrmannstraße 26, 5500 Trier-Euren

Dr. Helmut Pfeiffer, Nonnenwerth, 5480 Remagen 2

Prof. Dr. Winfried Aymans, Rittershausstraße 20, 5300 Bonn

Prof. Dr. Martin Rock, Saarstraße 21, 6500 Mainz

Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Jesuitenstraße 13, 5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck — auch von Abbildungen —, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege oder im Magnettonverfahren, Vortrag, Funk- und Fernsehendung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen — auch auszugsweise — bleiben vorbehalten. Von einzelnen Beiträgen oder Teilen von ihnen dürfen nur einzelne Exemplare für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens zulässig hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wissenschaft GmbH, Frankfurt a. M. 1, Großer Hirschgraben 17—21, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Kritische Theorie und Theologie in der Früh- und Spätphilosophie Max Horkheimers (1895-1973), des Begründers der Frankfurter Schule (II. Teil)

§ 2) Die Sehnsucht, dieses irdische Dasein möge nicht das Letzte sein

Die eben genannte Aufsprenzung der Immanenz zur Transzendenz hin erfolgt an einer weiteren Stelle. Ein Leitmotiv des alten Horkheimer, worin man zu Recht „den Schlüsselgedanken seiner Philosophie“ erblickt hat¹⁰⁰, ist die „Sehnsucht danach, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge¹¹⁰“, „die Hoffnung, daß es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge¹¹¹“. Die Sehnsucht nach Ewigkeit des Glücks und nach vollendeter Gerechtigkeit hatte selbstverständlich auch der frühe Horkheimer verspürt und ausgedrückt¹¹². Angesichts seiner materialistischen Geschichtsauffassung jedoch war er genötigt, die Unerfüllbarkeit dieser Sehnsucht und dieses Wunsches auszusprechen¹¹³. In der Spannung von Sehnsucht nach Ewigkeit und universaler Gerechtigkeit einerseits und der klaren Erkenntnis ihrer Unerfüllbarkeit andererseits erblickte Horkheimer die „grenzenlose Verlassenheit des Menschen¹¹⁴“. Sie bildete zugleich den Grund für die „metaphysische Trauer“, die in den Schriften der großen Materialisten einschließlich Horkheimers selbst zu finden ist^{114a}. Das einzige Jenseits, das der frühe Horkheimer anerkennt, ist das künftige (rein innerweltliche) Glück der Menschen¹¹⁵.

Das ist beim alten Horkheimer anders geworden. Er plädiert für ein theologisches Bewußtsein, in dem zum Ausdruck kommen soll, „daß die Welt Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist¹¹⁶“; für eine Religion, die dem Menschen bewußt machen soll, daß „über dem Leid und dem Tod die Sehnsucht steht, dieses irdische Dasein möge nicht absolut, nicht das Letzte

¹⁰⁰ Vgl. H. Gumtior in seinem Kommentar: SA 10 f. Erklärung der Abkürzungen in: TThZ 86/3 (1977) 161 (1. Teil).

¹¹⁰ SA 62.

¹¹¹ SA 61.

¹¹² KT I 372, 374 f., 371.

¹¹³ KT I 372 u. 375 f. u. auch 169.

¹¹⁴ KT I 372 u. 204; KiV 264 f.; KT I 376.

^{114a} KT I 372 f.; vgl. auch unten S. 246 u. 254.

¹¹⁵ KT I 375.

¹¹⁶ SA 61.

sein¹¹⁷. Zwar wiederholt Horkheimer 1970 ein Wort, daß seine Meinung in den dreißiger Jahren grundlegend bestimmte: „Ich glaube, indem die Ideen der Auferstehung von den Toten, des Jüngsten Gerichts, des ewigen Lebens als dogmatische Setzungen negiert werden, wird das Bedürfnis des Menschen nach unendlicher Seligkeit ganz offenbar und tritt zu den schlechten irdischen Verhältnissen in Gegensatz¹¹⁸.“ Aber der Akzent ist nunmehr anders gesetzt. Nicht mehr dominiert die Gewißheit von der Unerfüllbarkeit des Wunsches nach unendlicher Seligkeit, sondern die Sehnsucht nach Erfüllbarkeit. Hatte Horkheimer 1935 aus der Erkenntnis heraus, „daß die Bilder des ewigen Lebens verblassen und die Formen des zeitlichen völlig der Harmonie entbehren“, sich dezidiert gegen die mögliche Schlußfolgerung gewandt: Also ist die Zeit für neue Taten der theologischen Phantasie gekommen¹¹⁹, so bedrängt den späten Horkheimer die Hoffnung auf und Sehnsucht nach vollendeter Gerechtigkeit. Dabei ist zugleich gewußt, daß diese in der säkularen Geschichte niemals verwirklicht werden kann¹²⁰. Die frühere kategorische Behauptung von der Unerfüllbarkeit des Wunsches nach ewigem Glück und dem Eintritt der universalen Gerechtigkeit und Güte erscheint in dieser Form nicht mehr. War die frühe Denkposition dadurch gekennzeichnet, daß der „unmöglichen Hoffnung“ das Gefühl von der grenzenlosen Verlassenheit des Menschen als die einzig wahre Antwort entsprach¹²¹, so die späte dadurch, daß das Bewußtsein unserer Verlassenheit „die Hoffnung hervorbringen“ kann, „daß es ein positives Absolutes gibt¹²²“.

In dieselbe Kerbe schlägt das 1967 verfaßte Schriftchen „Von der Seele“, *De anima*¹²³. Mit wenigen meisterhaften Sätzen arbeitet Horkheimer die zwei Konzeptionen von der Idee der Seele heraus, die sich heute einander gegenüberstehen: die sogenannte wissenschaftliche und die philosophisch-theologische, auf einer langen Tradition beruhende. Erstere sei dadurch charakterisiert, daß sie zwar seelische Vermögen und Funktionen anerkenne, aber im Unterschied zur philosophisch-theologischen Tradition keine substantielle und gar unsterbliche Seele¹²⁴. Was in den zwanziger Jahren noch radikal zu klingen schien, sei heute im Grunde von der Wissenschaft akzeptiert: „Das Ding, von dem da ausgesagt wird, daß es unsterblich sei“, heißt es bei Fritz Mauthner, „ist für die gegenwärtige Psychologie, die ohne Psyche auskommt, kein Ding mehr, keine Substanz mehr, oder wie man sonst das Subjekt bezeichnen mag, von welchem man die

¹¹⁷ SA 67.

¹¹⁸ SA 77 u. KT I 371.

¹¹⁹ KT I 212.

¹²⁰ SA 69 u. KT I 375.

¹²¹ KT I 372.

¹²² SA 56.

¹²³ KiV 239—247.

¹²⁴ KiV 239 u. 245.

Sterblichkeit bejahen oder verneinen könnte... Das Wort ‚Seele‘ mit seiner kleinen Sippschaft mag in der Gemeinsprache noch hundert und mehr Jahre weiterleben, weil die Gemeinsprache allezeit sehr viel Reste der Religionen und sonst veralteten ‚Wissens‘ mit sich führt. Auch in der wissenschaftlichen Sprache ist das Wort ‚Seele‘ noch nicht zu vermeiden, weil es häufig eine überreiche Summe von Vorstellungen durch zwei kurze Silben wie in einer mathematischen Formel vertritt.“

Doch die Bedeutung ändere sich. „Die Seele ist nur noch das Wort für eine Funktion¹²⁵.“ Das sei die empirisch-sachliche Auffassung von Seele. D. Hume sei einer ihrer Ahnherren, weil er die substantielle Seele „gestrichen“ und nur noch ein „Bündel von Wahrnehmungen“ übriggelassen habe¹²⁶. Die Aufklärung habe diese Entwicklung begünstigt. Horkheimer zitiert aus einem Brief Voltaires an den Grafen D'Argental: „Ich mag den Schweizer Hauptmann, der, vor einer Schlacht, seine Gebete hinter einem Busch verrichtete und sagte: ‚Mein Gott, wenn es einen gibt, habe Mitleid mit meiner Seele, wenn ich eine habe¹²⁷.“

Seele in der philosophisch-theologischen Tradition, verstanden als eine immaterielle, substantielle und unsterbliche Größe, stand gleichzeitig, und darauf möchte Horkheimer hinaus, für das Moralische im weitesten Sinne und für den Gedanken an ein Anderes als die Welt ist¹²⁸. Fürs erstere verweist er auf die liberalistische Periode, wo dem einzelnen ein größerer ökonomischer Spielraum für Entscheidungen blieb als dem heutigen Berufstätigen¹²⁹. Daher spielte, was Moral und Pflicht hieß, eine wichtigere Rolle in der sozialen Realität. Zivilisation bestand weitgehend in der Bildung, d. h. Hineinbildung moralischer Gebote in den Menschen. Je tiefer einem durch Herkunft und Erziehung menschliches Verhalten zur Natur geworden war, desto mehr Seele wurde ihm zugesprochen. Achtung vor dem Nächsten, Verantwortungsgefühl, Fähigkeit zu Freundschaft und Liebe waren in Moral mit eingeschlossen. Fürs zweite, Seele stehend für ein Anderes als die Welt, verweist er auf Kant, dem zufolge den Erscheinungen ein Absolutes zugrunde liege. Zu diesem Absoluten gehöre die Seele. In solche Sphären auszuschweifen sei zwar nach Kant dem Menschen verwehrt. Gehorcht jedoch der Mensch diesem Verbot, Kant selbst habe es überschritten, „so verzichtet er auf jene Sehnsucht, ohne die er letzten Endes die Autonomie verliert¹³⁰“.

¹²⁵ KiV 243 f. — Nach F. MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland* (Stuttgart 1922) I 41 f.

¹²⁶ M. HORKHEIMER, BV 9. Vgl. auch KiV 28.

¹²⁷ VOLTAIRE, *Oeuvres complètes* (Paris 1882) Bd. 50, 454.

¹²⁸ KiV 246 f.

¹²⁹ Vgl. auch KT I XI u. KiV 237. GiÜ 152, 171.

¹³⁰ KiV 247; vgl. auch 237. Die Autonomie des Subjekts, ein vordringliches Desiderat Horkheimers: GiÜ 144 f., 147, 152, 156, 166, 171.

Diese Idee von Seele möchte der späte Horkheimer retten. Er vermag zwar keinen philosophischen Weg anzugeben, der in Form von Neubegründung etwa oder auch erneuerter Altbegründung die Existenz, Substantialität und Unsterblichkeit der Seele aufzeigte. Die Einwände der letzten Jahrhunderte haben ihn zu stark beeindruckt. „Wer die Idee der Seele zu bewahren sucht, hat mit dem Wissen um theologische und philosophische Tradition auch den Zweifel zu bewahren, der ernsthaftem Denken in der Gegenwart bewußt zu eigen ist¹³¹.“ Aber ohne Sehnsucht nach dieser Idee von Seele verliert der Mensch in den Augen Horkheimers letzten Endes die Autonomie, verfällt er der Herrschaft von Rationalisierung, Automatisierung, Technik, Organisation und Verwaltung, den modernen Formen von Fremdherrschaft. Dort, wo Jugend die Worte Gott und Seele streicht, wie in einer Schülerzeitschrift, die als Nachruf auf „Gott den Herrn“ geschrieben war, glaubt Horkheimer in der Negation mehr Treue zu ihrem Sinn, mehr Sehnsucht nach der vergehenden Bedeutung zu erkennen als in vielen der positiven Bekenntnisse zum sogenannten Gedankengut¹³². Gehörte es zum Begriff der Kritischen Theorie von 1937, die Unhaltbarkeit metaphysischer Ideen wie die von unsterblicher Seele zu bekräftigen, sie als „metaphysische Ideologie“ zu entlarven¹³³, so heißt es dagegen in den Jahren 1966–69: „Kritische Theorie heute hat sich mindestens so sehr auf das zu beziehen, was mit Recht Fortschritt, nämlich technischer Fortschritt, und seine Auswirkung auf Mensch und Gesellschaft heißt. Sie denunziert die *Auflösung* des Geistes und der Seele¹³⁴.“

Die Zielsetzung des frühen Horkheimer, Schaffung einer gerechten und besseren Welt, hat damit ihren einstmals unbestrittenen Rang eingebüßt. Hinter ihr leuchtet eine neue auf. Sie heißt: Das Andere als diese Welt in Form von Sehnsucht nach Ewigkeit, Unsterblichkeit, unendlicher Seligkeit und vollendeter Gerechtigkeit.

§ 3) Kritik am Marxismus und Distanzierung von K. Marx

Bereits der Horkheimer der vierziger Jahre beginnt sich vom Marxismus zu distanzieren, wobei unter Marxismus primär die Lehren und vor allem Praktiken in den kommunistisch gelenkten Staaten des Ostblocks und Chinas verstanden sind. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe der Schrift „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“ schreibt Horkheimer 1967 rückblickend: „Am Ende des Nationalsozialismus, so glaubte ich damals, werde in den fortgeschrittenen Ländern, sei es durch Reformen oder Revolution, ein neuer Tag anbrechen, die

¹³¹ KiV 247; vgl. 242.

¹³² KiV 247.

¹³³ KT II 83 f.

¹³⁴ Notizen 218. Hervorhebung von mir! Vgl. auch GiÜ 147, 171.

wahre menschliche Geschichte beginnen. Mit den Begründern des Wissenschaftlichen Sozialismus hatte ich gemeint, die kulturellen Errungenschaften der bürgerlichen Epoche, freie Entfaltung der Kräfte, geistige Produktivität, nicht mehr gezeichnet durch Gewalt und Ausbeutung, müßten in der Welt sich ausbreiten.

Was ich seit jener Zeit erfahren habe, ließ mein Denken jedoch nicht unberührt. Die Staaten, die sich kommunistisch nennen und derselben Marxschen Kategorien sich bedienen, denen meine theoretische Anstrengung so viel verdankt, sind dem Anbruch jenes neuen Tages heute gewiß nicht näher als die Länder, in denen, zur Stunde wenigstens, Freiheit des einzelnen noch nicht erloschen ist¹³⁵.“

Zur Enttäuschung über die Entwicklung, die der geschichtliche Marxismus nimmt, kommt bei Horkheimer die Kritik. In dem Aufsatz „Die Aktualität Schopenhauers“ von 1961 schreibt er: „Das größte Schauspiel der Perversion des Bekenntnisses zur Menschheit in einen intransigenten Staatskult bot in diesem Jahrhundert der Sozialismus selbst... Jedes endliche Wesen — und die Menschheit ist endlich —, das als Letztes, Höchstes, Einziges sich aufspreizt, wird zum Götzen, der Appetit nach blutigen Opfern hat und dazu noch die dämonische Fähigkeit, die Identität zu wechseln, einen anderen Sinn anzunehmen... Was Lenin und die meisten seiner Genossen vor der Machtergreifung erstrebten, war eine freie und gerechte Gesellschaft. In der Realität bahnten sie den Weg für eine totalitäre Bürokratie, unter deren Herrschaft es nicht mehr Freiheit gibt als einst im Reich des Zaren. Daß das neue China¹³⁶ in eine Phase der Barbarei übergeht, ist offenkundig¹³⁷.“ „Sozialismus, die Idee inhaltlich verwirklichter Demokratie, wurde in den Ländern des Diamat längst zum Instrument der Manipulation pervertiert, wie in den blutigen Jahrhunderten der Christenheit das christliche Wort¹³⁸.“

Horkheimers Abkehr vom Marxismus betrifft aber ebenfalls K. Marx selber sowie dessen originale Lehre und Absicht. Er ist zwar K. Marx und auch noch Engels zeitlebens darin verpflichtet geblieben, daß in deren Werken „der Gedanke an eine richtigere Wirklichkeit Gestalt gewonnen hat¹³⁹“, daß Marx, wie er noch 1970 schreibt, „die allseitige Entfaltung der Persönlichkeit als Ziel in die Zukunft“ projizierte¹⁴⁰. Denn der späte Horkheimer bezeichnet sein denkerisches

¹³⁵ KiV 8; vgl. auch KT II VII f. (Brief Horkheimers an den Fischer-Verlag 1965 anlässlich der geplanten Neupublikation); KiV 214 f., 336 f.; Notizen 131 (1959/60); GiÜ 152, 164.

¹³⁶ Für China vgl. noch KiV 353; KT I XI.

¹³⁷ KiV 264; vgl. auch 225.

¹³⁸ KT I X. Vgl. GiÜ 175.

¹³⁹ KiV 228; vgl. 224 f., 264, 337; KT II VII; GiÜ 160.

¹⁴⁰ SA 86; vgl. auch KiV 8; KT II 168; GiÜ 140 f., 147, 156 f.

Wollen nicht anders als der frühe als „vom Willen zur gerechten Gesellschaft motiviert“¹⁴¹. Dennoch distanziert er sich von K. Marx selbst in folgenden vier wesentlichen Positionen:

1. Ablehnung der Revolution

Die Revolution als Mittel zur Erreichung der besseren Gesellschaft wird abgelehnt¹⁴². Marx habe sich grundlegend darin geirrt, daß er zur Erlangung der besseren Gesellschaft auf die Revolution des Proletariats gesetzt habe. Die soziale Lage des Proletariats habe sich ohne Revolution verbessert, und das gemeinsame Interesse sei nicht mehr die radikale Veränderung der Gesellschaft, sondern nur noch eine bessere materielle Gestaltung des Lebens¹⁴³.

2. Abschied von der „Utopie des befriedeten Daseins“

Horkheimer gibt sodann Marxens Utopie von „der richtigen Gesellschaft“ und „dem befriedeten Dasein“ den Abschied¹⁴⁴. Die Geschichte laufe auf eine „durchorganisierte automatische Gesellschaft“ hinaus. „Der Irrtum von Marx besteht darin, anzunehmen, daß mit der Ausbreitung der Rationalität in der Gesellschaft, die er weitgehend mit wirksamerer Naturbeherrschung identifizierte, die wirkliche und wahre Freiheit und Entfaltung aller Menschen verbunden sei“¹⁴⁵. „Daß einmal auf Erden alles gut wird“, dazu vermag der späte Horkheimer sich so wenig wie Adorno zu bekennen, im Unterschied auch zu „Blochs mystischem Messianismus“¹⁴⁶.

3. Bruch mit der materialistischen Geschichtsauffassung

Der historische Materialismus bzw. die materialistische Geschichtsauffassung schließlich, Basis von Horkheimers Denken in den dreißiger Jahren, wird als „im

¹⁴¹ KT II VII f.; KT I XII; GiÜ 164.

¹⁴² KiV 8; SA 54 f.; KiV 171–174; BV 16 f.; KT I IX; vgl. auch A. Schmidt im Nachwort von KT II 333 u. H. Gumnior in seinem Kommentar, in: SA 5,39; GiÜ 166 i. V. mit 164 u. 170; 175.

¹⁴³ SA 54; KT I X; ferner das Gespräch Horkheimer-Grossner, in: Grossner 263, 264. GiÜ 145, 152, 154, 156, bes. 165.

¹⁴⁴ KiV 238; KT I XI f.; Horkheimer, in: GROSSNER, 262, 263 f. u. 273. Vgl. dazu auch E. TOPITSCH, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik (Wien 1958) 257 f. Auch Notizen (1959/60) 140 u. GiÜ 156, 160, bes. 165, 171.

¹⁴⁵ GROSSNER, 264. Vgl. SA 83 f. u. 87. GiÜ 147, 152, 156, 165 f., 171.

¹⁴⁶ GROSSNER, 273; KT II IX u. XI. Vgl. unten S. 254. Die Einsicht, daß die Geschichte am Ende nicht auf das Gute hinauslaufe, bedeutet keinen Widerspruch zu Horkheimers nach wie vor vorhandenem Willen zur richtigen Gesellschaft. Vgl. gerade KT II IX u. XI. Ferner GROSSNER, 262.

ganzen durch die Wirklichkeit überholt“ bezeichnet¹⁴⁷. Damit ist ein anderes Verständnis von Metaphysik, Moral und Religion möglich geworden.

Metaphysik erscheint nicht mehr als Illusion und Projektion menschlicher unerfüllbarer Wünsche, die zu überwinden wäre¹⁴⁸.

Moral ist nicht mehr in den Kreislauf von Produktionskräften — Produktionsverhältnissen — Bewußtsein eingespannt, also ein bloßes Epiphänomen der materiellen Produktionsverhältnisse, sondern sie gewinnt an Eigenständigkeit, die sie im Schema des Histomat völlig verloren hatte. Sie wird sogar, ähnlich wie die Sinnproblematik, wieder an die Transzendenz zu binden versucht. Dafür gibt es eine Reihe von Äußerungen: „Alle Versuche, die Moral anstatt durch den Hinblick auf ein Jenseits auf irdische Klugheit zu begründen — selbst Kant hat dieser Neigung nicht immer widerstanden —, beruhen auf harmonistischen Illusionen¹⁴⁹.“ Horkheimer weigert sich zwar entschieden, für moralisches Handeln sich auf Gott berufen zu können. „Wir können nicht behaupten, es gebe einen allmächtigen Gott, der uns ständig vorhält, was gut und böse ist¹⁵⁰.“ Die *Behauptung*, es gebe Gott, geht ihm zu weit! Er verdeutlicht jedoch: „Wir können (moralisch) nur handeln mit dem *inneren Gefühl*, daß es einen Gott gibt¹⁵¹.“ Nicht die Absicht, die Moral wieder auf Gott gründen zu wollen, steht zur Diskussion, sondern die „Gewißheit“, daß es Gott gibt¹⁵².

4. Nicht mehr das Wort vom Absterben der Religion

An keiner Stelle wird der Bruch mit dem Histomat und daher mit K. Marx offenkundiger als in Sachen Religion. Marx war von der Überzeugung durchdrungen, daß mit der Aufhebung den Menschen erniedrigender, knechtender **Verhältnisse und der Schaffung eines menschenwürdigen, sozial gerechten Zustandes** Religion von selbst absterben werde. Sie galt ihm „nicht mehr als der *Grund*, sondern nur noch als das *Phänomen* der weltlichen Beschränktheit“ (im Gegensatz zu Br. Bauer)¹⁵³. Infolgedessen verwandelte sich für ihn „die Kritik

¹⁴⁷ KiV 237 f.; KT I X. Nicht ganz passend dazu die 1968 erhobene Forderung nach Rezeption dieser Marxschen Lehre: GiÜ 158.

¹⁴⁸ KT I 219 f.

¹⁴⁹ SA 61; vgl. auch SA 69; KiV 227: „Ohne Berufung auf ein Göttliches verliert die gute Handlung, die Rettung des ungerecht Verfolgten ihre Glorie.“ — KiV 236: „Was der Jugend an moralischen Impulsen übermittelt wird, auch sofern sie frei von Konfessionen mit bewußtem Atheismus zusammengehen, ohne Hinweis auf ein Transzendentes wird es zur Sache von Geschmack und Laune wie das Gegenteil.“

¹⁵⁰ SA 69 u. 72; vgl. auch 81.

¹⁵¹ SA 72. Hervorhebung von mir!

¹⁵² Vgl. SA 57.

¹⁵³ K. MARX, Zur Judenfrage, Frühschriften, a. a. O. 178.

des Himmels ... in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik¹⁵⁴. Mit der Aufhebung ihrer „weltlichen Schranken“, so kontert Marx gegen Bauer, würden die Menschen von selbst auch „ihre religiöse Beschränktheit aufheben¹⁵⁵“. „Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt¹⁵⁶.“ „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei¹⁵⁷.“

Im radikalen Unterschied zu K. Marx empfindet der späte Horkheimer einmal „das Dasein der Religion“ nicht als „das Dasein eines Mangels¹⁵⁸“, sondern bedauert ihre „Liberalisierung“, die zum Ende der Religion führen muß, und damit den Verlust ihrer gesellschaftlichen Funktion¹⁵⁹. Sodann wird betont, wiederum im Gegenzug zu K. Marx, daß mit dem „Gedanken ans Theologische, ans Andere ... der Versuch, eine vernünftige, das heißt gerechtere Gesellschaft zu schaffen“, nicht negiert wird¹⁶⁰. Die Herbeiführung einer gerechteren Gesellschaft hebt daher in den Augen Horkheimers die Religion nicht auf, läßt sie nicht absterben, macht sie nicht überflüssig, sondern: Religiöse Sehnsucht und gesellschaftliche Praxis sind durchaus miteinander kompatibel. Ja, Religion wird sogar unersetzlich! Es bleibt für sie nämlich ein nicht auszumerzendes Thema: die Sehnsucht des Menschen nach vollendeter Gerechtigkeit, die in der säkularen Geschichte niemals verwirklicht werden kann¹⁶¹. Vergleicht man die Schrift „Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ von 1970 mit dem Aufsatz „Gedanke zur Religion“ von 1935, aus dem drei Textpassagen in die erstere übernommen wurden¹⁶², dann ist in der früheren Schrift von dem „Bild vollendeter Gerechtigkeit“ die Rede, in der Parallelstelle der Schrift von 1970 von der „Sehnsucht nach vollendeter Gerechtigkeit¹⁶³“. Das „Bild vollendeter Gerechtigkeit“ wurde als reine „Illusion“ hingestellt, als bloßer „Schein“ im Sinne des transzendentalen Scheins Kants, der sich ohne weiteres widerlegen, jedoch nicht ganz verschrecken läßt. Daß die Sehnsucht des Menschen auf einen solchen im Grunde erledigten

¹⁵⁴ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, a. a. O. 208.

¹⁵⁵ A. a. O. 178.

¹⁵⁶ A. a. O. 208.

¹⁵⁷ A. a. O. 216 u. 223.

¹⁵⁸ A. a. O. 178.

¹⁵⁹ SA 65 f. u. 66 f.

¹⁶⁰ SA 76.

¹⁶¹ SA 69 u. 71.

¹⁶² Es entsprechen einander:

SA 67 f. = KT I 374.

SA 68 f. = KT I 375.

SA 69 = KT I 374 f.

¹⁶³ KT I 374 f.: 3mal wird der Ausdruck „Bild“ verwendet. — SA 69: *Sehnsucht*.

Schein, auf eine im Grunde durchschaute Illusion sich richte, will und kann der späte Horkheimer nicht mehr sagen. Sehnsucht des Menschen nach universaler Gerechtigkeit und zugleich klare Einsicht in die absolut unmögliche Erfüllung dieser Sehnsucht schien zwar dem frühen Horkheimer eine mögliche Position, aber nicht mehr dem späten. Religion könne zwar nicht mehr, so meint er, den Guten als Belohnung das Paradies und den Bösen als Strafe die Hölle verheißen¹⁶⁴. „Sie kann aber dem Menschen bewußt machen, daß er ein endliches Wesen ist, daß er leiden und sterben muß; daß aber über dem Leid und dem Tod die Sehnsucht steht, dieses irdische Dasein möge nicht absolut, nicht das Letzte sein¹⁶⁵.“

Viele werden diesen Religionsbegriff als zu dürftig empfinden. Dennoch bleibt festzuhalten: Nicht nur die Position von K. Marx, sondern auch die des frühen Horkheimer ist aufgegeben. Vom „Übergang der religiösen Sehnsucht in die bewußte gesellschaftliche Praxis¹⁶⁶“ ist keine Rede mehr. Im Gegenteil, Horkheimer warnt vor der Säkularisierung der Religion¹⁶⁷, und unter Rückgriff auf einen Text aus dem Jahre 1935 deutet er Formen der Säkularisierung an¹⁶⁸. Damals war dieser Säkularisierungsprozeß der Religion für ihn selbstverständliche, weil notwendige Folge aus der materialistischen Geschichtsauffassung. 1970 möchte er dem Säkularisierungsprozeß Einhalt gebieten.

Es ist schließlich kaum anzunehmen, daß der späte Horkheimer noch die Bilanz akzeptierte, die Marx aus seiner Religionskritik zog: Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen. Horkheimers leidenschaftlicher Kampf gegen ein „Sich-Aufspreizen“ eines „jeden endlichen Wesens“ zu einem „Letzten, Höchsten¹⁶⁹“ — und die Menschheit wie der Mensch ist endlich¹⁷⁰ — sowie der Kernbegriff seines späteren Denkens, das gegenüber der empirischen Wirklichkeit Andere¹⁷¹, vertragen sich mit Marxens Erhebung des Menschen zum Höchsten in der Geschichte nicht mehr.

¹⁶⁴ SA 67 u. 65. Vgl. Notizen 132 (1959/60).

¹⁶⁵ SA 67. Schon Notizen 127 u. 131 (1959/60) so. Ferner, GiÜ 167, 169.

¹⁶⁶ KT I 374. Ebd. auch: „Die produktive Gestalt der Kritik am Bestehenden, die sich in früheren Perioden als Glaube an einen himmlischen Richter geäußert hat, ist gegenwärtig das Ringen um vernünftigeren Formen des gesellschaftlichen Lebens.“ 375: Eine künftige Gesellschaft verzichtet auf den „Glauben, daß absolute Gerechtigkeit nicht bloß ein von den Menschen entworfenes Bild, sondern wirklich eine ewige Macht sei“.

¹⁶⁷ SA 68 f. Vgl. auch Notizen 131 f. (1959/60).

¹⁶⁸ Die beiden Paralleltexte stehen: KT I 375—SA 68 f.

¹⁶⁹ Vgl. KiV 264, 348.

¹⁷⁰ Vgl. KiV 264; Notizen 106 f.; SA 55, 56 f., 67. KT I 205. GiÜ 160, 167, 150.

¹⁷¹ Vgl. KiV 246 f. (die Schrift *De anima*: vgl. oben S. 243 f.); ferner KiV 237, 249; die ganze Schrift SA; Notizen 131.

§ 4) Horkheimers hohes Wahrheitsethos

Horkheimers Name assoziiert stets den Begriff der Kritischen-Theorie. Vielleicht würde man sein Denken noch zutreffender als Ringen um die Wahrheit und als Versuch, sie zu verwirklichen, bezeichnen. Jedenfalls stoßen wir bei ihm auf ein kaum noch übersteigerungsfähiges Wahrheitsethos. Seine bedingungslose Frontstellung gegen jede Art von Pragmatismus, Subjektivismus, soziologischem und historischem Relativismus haben wir bereits berührt¹⁷². Wahrheit ist für ihn nicht ein Paktieren mit den herrschenden Sitten¹⁷³, nicht Gewohnheit¹⁷⁴, sondern „die Übereinstimmung von Urteil und wirklichem Sachverhalt¹⁷⁵“. Infolgedessen ist sie „absolut“, wenn auch notwendig „unabgeschlossen“, wie Horkheimer ganz der Tradition entsprechend sagt¹⁷⁶. In diesem absoluten Wahrheitsbegriff und im Wahrheitsethos gibt es zwischen dem frühen und späten Horkheimer nicht den geringsten Unterschied. 1944 schreibt er: „Vernunft kann ihre Vernünftigkeit nur durch Reflexion auf die Krankheit der Welt verwirklichen, wie sie durch den Menschen produziert und reproduziert wird; in solcher Selbstkritik wird Vernunft zugleich sich selbst treu bleiben, indem sie am Prinzip der Wahrheit festhält, das wir allein der Vernunft verdanken, und sich an kein sonstiges Motiv wendet¹⁷⁷.“ Warnend erhebt er 1965 seine Stimme: „Die Ablösung der Wahrheit durch wie immer zeitgemäße Ideologien ... birgt die Gefahr des Massenwahns in sich¹⁷⁸.“

Die Geschichte der Menschheit zeigt allerdings nicht nur den Kampf um die Wahrheit, sondern zugleich auch immer den Kampf gegen die Wahrheit. Daher schreibt Horkheimer 1961: „Die Wahrheit selber dagegen steckt, nach Demokrit, tief drunten im Brunnen, und nach Schopenhauer schlägt man ihr auf die Finger, sobald sie heraus will. Jedenfalls hat sie, der Allegorie Voltaires zufolge, je nach dem Stand der Dinge, sich immer wieder dort verbergen müssen¹⁷⁹.“

Trotz dieser großen Grundlinie gibt es in der Wahrheitsfrage beim späten Horkheimer einen Wandel gegenüber den dreißiger Jahren. Dieser Wandel bezieht sich nicht auf die Frage, ob man ohne Gott noch die ewigen und zeitlos gültigen Wahrheiten retten könne. Das verneint der späte Horkheimer nicht anders als der frühe. In dem späten Horkheimer bricht jedoch Sehnsucht nach der verloren-

¹⁷² Vgl. oben S. 170: TThZ 86/3 (1977) 1. Teil dieses Aufsatzes.

¹⁷³ KT II 324 f.

¹⁷⁴ KiV 38.

¹⁷⁵ KT I 148; vgl. auch 243, 247, 256, 261; KT II 127; KiV 168, 170.

¹⁷⁶ Für die Absolutheit bzw. Objektivität vgl. KT I 246, 247 f.; für die Unabgeschlossenheit KT I 236, 242 f., 246 f., 260 f., 268 f.; II 328 f.

¹⁷⁷ KiV 165; vgl. auch 110 f., 164 f.

¹⁷⁸ KiV 349; vgl. KiV 263.

¹⁷⁹ KiV 249; vgl. auch 341.

gegangenen ewigen Wahrheit auf: „Wie soll die ewige Wahrheit bestehen können“, fragt er bei Schopenhauer an, „wenn der Weltgrund böse ist“¹⁸⁰. „Horkheimer geht noch einen Schritt weiter: „Die Metaphysik des unvernünftigen Willens als des Wesens der Welt muß zum Gedanken der Problematik der Wahrheit führen“¹⁸¹. Schopenhauer lehre zwar: „Wer die Wahrheit liebt, haßt die Götter“¹⁸². „Was aber wird ohne Götter, ohne den Einen Gott aus der Wahrheit“, fragt Horkheimer zurück¹⁸³. Der frühe Horkheimer hatte die Objektivität und Absolutheit menschlicher Wahrheit betont, zugleich jedoch ohne jede Empfindung von Trauer ihre Vergänglichkeit ausgesprochen. Demgegenüber stellt sich beim späten Horkheimer folgendes fragendes Bewußtsein ein¹⁸⁴: Ob Wahrheit überhaupt, also nicht nur die ewigen und zeitlosen Wahrheiten, ohne ein göttliches Wesen verbürgt sein könne; ferner, ob Wahrheit überhaupt noch Wahrheit sein könne, wenn sie restlos vergänglich ist; schließlich, ob ohne die Wahrheit und das, was sie verbürgt, ein Wissen um die Verlassenheit des Menschen möglich ist. Diese die Wahrheit verbürgende Instanz kann offenbar nicht mehr rein menschlicher Natur sein wie beim jungen Horkheimer.

Das Gesagte bedeutet: Obwohl auch der späte Horkheimer kaum eine Möglichkeit sieht, zur Annahme der Existenz Gottes zu gelangen, ist er immer stärker aufmerksam geworden auf den unlösbaren Zusammenhang von Wahrheit und Gott. Der Schopenhauerschen Ansicht, wonach der Positivismus gegen die Metaphysik im Recht ist, weil es kein Unbedingtes gibt, das die Wahrheit verbürgen könnte oder aus dem sie abzuleiten wäre, setzt er entgegen¹⁸⁵: „Die theologische Metaphysik aber ist gegen den Positivismus im Recht, weil jeder Satz der Sprache nicht anders kann, als den unmöglichen Anspruch ... zu erheben ... auf Wahrheit im eigentlichen Sinn, gleichviel ob der Sprechende darauf reflektiert. Ohne Gedanken an die Wahrheit und damit an das, was sie verbürgt, ist kein Wissen um ihr Gegenteil, die Verlassenheit des Menschen, um derentwillen die wahre Philosophie kritisch und pessimistisch ist, ja nicht einmal die Trauer, ohne die es kein Glück gibt.“ G. Rohrmoser hat darum treffend in seinem Büchlein „Das Elend der kritischen Theorie“¹⁸⁶ zum Schluß festgestellt: „Es ist ein Zeichen der Hoffnung, daß bei dem Gründer der Frankfurter Schule, bei Max Horkheimer, ein Bewußtsein über den Zusammenhang zwischen dem Glauben an Gott und der geschichtlichen Macht eines sich an die Wahrheit bindenden und ihr ver-

¹⁸⁰ KiV 262.

¹⁸¹ KiV 262; vgl. auch 261.

¹⁸² Handschriftlicher Nachlaß: Sämtliche Werke, hrsg. v. Grisebach, Bd. IV (Leipzig) § 431, S. 255; vgl. auch 355: „Ich hab' es mit der Wahrheit gehalten und nicht mit dem lieben Gott“ u. 358.

¹⁸³ KiV 262 u. 227.

¹⁸⁴ KiV 261–264.

¹⁸⁵ KiV 263 f.

¹⁸⁶ (Freib. i. Br. 1973) 104 f.

pflichteten Gewissens meldet. Horkheimer, der sich am wenigsten der Einsicht in den dialektischen Zusammenhang von Metaphysik und Geschichte entzogen hatte, blieb es nicht verborgen, daß mit dem Verlust des Glaubens an Gott eine verbindliche Theorie der Wahrheit wie ihrer praktischen Verwirklichung sinnlos und gegenstandslos wurden.“

§ 5) Der Wandel im Begriff der Kritischen Theorie

Der Wandel, den Horkheimer seit den dreißiger Jahren bis gegen Ende der sechziger Jahre durchgemacht hat, läßt sich am besten an der Letztfassung seines Begriffes von Kritischer Theorie ablesen.

1. Kritische Theorie als Erkennen, Aussprechen und Denunzieren des Bestehenden

Für den neugeborenen Begriff der Kritischen Theorie war essentiell die Einheit von Theorie und Praxis im Sinne einer wechselseitigen Oszillation beider ineinander. Diesen Theoriebegriff hat schon der mittlere Horkheimer fallengelassen. Erst recht der späte!

Was Kritische Theorie jetzt noch leisten kann und soll ist: Erkennen, Aussprechen und Denunzieren des (schlechten) Bestehenden¹⁸⁷. Schon 1957 schreibt er in dem Aufsatz „Zum Begriff des Menschen“¹⁸⁸: „Allein durch die Denunziation der Verhältnisse, die ihr zuwider sind, vermag sie (= die Philosophie) sich zum Positiven zu bekennen. Sie stimmt den positivistischen Anthropologen darin zu, daß bei dem, was bisher war, der Kampf von Menschen gegen Menschen den Ausschlag gegeben hat; aber indem die Philosophie den geschichtlichen Zusammenhang spiegelt, spricht sie, hierin der Theologie verwandt, das Negative, das Grauen und das Unrecht solchen Geschehens aus. Sie zeigt die Menschen gegen ihre eigene Gesellschaft, ihre Wirtschaft und ihre Technik schwach, aber sie vermag daraus nicht zu folgern, es solle noch mehr Herrschaft sein. Wie man dem Bannkreis des Bestehenden sich entziehen kann, weiß sie nicht vorzuschreiben, sie kann bloß versuchen, den Bann beim Namen zu nennen. Wenn es daher nicht angeht, den Menschen vorzureden, wie sie es machen sollten, um der Schrumpfung des Menschlichen Einhalt zu gebieten, wenn die Vorstellung Wahn ist, man könne die gefährlichen Entwicklungen in Technik, Familie und allen menschlichen Beziehungen abbrechen, die doch alle aus den Mängeln der früheren Verhältnisse entspringen und ebenso sehr ein Befreiendes an sich haben wie ein Fesselndes, so kann vielleicht aus dem präzisen Wissen um das Falsche das Richtige sich durchsetzen. Die Einsicht in das Leiden an der Situation der

¹⁸⁷ Vgl. KiV 173 f. u. 238. Vgl. auch Grossner, 113; GiÜ 168; DiA 4; KiV 336.

¹⁸⁸ KiV 201 f.; vgl. auch 266; 336 f.

Menschheit, in der sie sich heute auch dort befindet, wo sie über die meisten Kräfte verfügt, kann am Ende dazu helfen, die menschlichen Dinge zur Vernunft zu bringen.“

Im Vorwort von 1967 zur deutschen Erstveröffentlichung von „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“ lesen wir: „Theorie heute hat den Prozeß, die gesellschaftlich bedingte Tendenz zum Neopositivismus, zur Instrumentalisierung des Gedankens, sowie die vergeblichen Rettungsversuche zu reflektieren und auszusprechen¹⁸⁹.“ Oder ein Wort von 1968: „Das Erkannte auszudrücken und dadurch vielleicht zu helfen, neuen Terror abzuwenden, bleibt gleichwohl das Recht des noch lebendigen Subjekts¹⁹⁰.“ Kritische Theorie hat die Negativität in Prozessen wie vollautomatisierte Technik, Zentralisierung der ökonomischen und politischen Gewalt, Lauf zur total verwalteten Welt, Auflösung des Geistes und Geistfeindschaft, Anstrengungen zur Gleichberechtigung der Frau, Aufbau von großen Managements und Glauben an den Fortschritt deutlich zu machen¹⁹¹.

„Das eigentliche Ziel einer derartigen Kritik ist es zu verhindern, daß die Menschen sich an jene Ideen und Verhaltensweisen verlieren, welche die Gesellschaft in ihrer jetzigen Organisation ihnen eingibt¹⁹².“

2. Kritische Theorie gibt kein Rezept mehr für politisches Handeln

Gehörte zur Kritischen Theorie der Gesellschaft in den dreißiger Jahren der Einschluß von politischen Interessen¹⁹³, so fällt nunmehr dem mit Soziologie sich verbindenden philosophischen Denken die Aufgabe zu, die Sprache der Welt „zu vernehmen und unermüdlich zu formulieren... Und je mehr es sich beim genauen Aussprechen bescheidet und der Ratschläge enthält, um so gewisser wird es durch die Lernenden und Handelnden in Praxis sich auswirken¹⁹⁴“. Die 1937 bekämpfte „Arbeitsteilung zwischen den Menschen, die in den gesellschaftlichen Kämpfen auf den Gang der Geschichte einwirken, und dem soziologischen Diagnostiker, der ihnen den Standort zuweist, ist jetzt wieder als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt.

3. Das neue Ziel: Das herrschende Unrecht zu bezeichnen

Strebte der frühe Begriff von Kritischer Theorie zur Umwälzung des gesellschaftlichen Ganzen zwecks Herbeiführung einer Gesellschaft ohne Unrecht¹⁹⁵,

¹⁸⁹ KiV 8.

¹⁹⁰ KT I XII; vgl. auch XIII u. IX.

¹⁹¹ SA 80 f.; vgl. auch 82 f. Zum Preis für den Fortschritt vgl. GiÜ 168, 169, 171, 172.

¹⁹² SA 82 f.

¹⁹³ KT II 171; vgl. oben S. 173: TThZ 86/3 (1977).

¹⁹⁴ BV 16 f.; vgl. oben S. 174 f., a. a. O.; ferner KT I IX; KiV 14 (bereits 1946 also).

¹⁹⁵ KT II 168, 170, 196; vgl. oben S. 173: TThZ 86/3 (1977).

so ist es jetzt Aufgabe der „kritischen Analyse der Gesellschaft, ... das herrschende Unrecht“ zu bezeichnen. Gründlich belehrt über den Lauf der Geschichte fügt Horkheimer hinzu: „Der Versuch, es (= das herrschende Unrecht) zu überwinden, hat wiederholt zum größeren Unrecht geführt¹⁹⁶.“ Verkehrt wäre es allerdings, darin einen Verzicht Horkheimers auf seine Idee und sein Ziel einer besseren und gerechteren Gesellschaft zu erblicken. Wir betonten schon, daß er diesem Wollen zeitlebens verpflichtet geblieben ist. Die Methode, wenn man will, die dafür ursprünglich konzipierte Kritische Theorie, ist eine andere geworden. Der Beruf des Theoretikers ist nicht mehr der Kampf¹⁹⁷, sondern das Denken in Form von Erkennen, Aussprechen und Denunzieren des „schlechten Bestehenden“¹⁹⁸. Jedoch nicht nur die Methode hat sich geändert. Auch die „trostreiche Gewißheit, daß am Ende, mag es noch so fern sein, das Gute steht“¹⁹⁹, ist gewichen. „Je unwahrscheinlicher der ersehnte höhere Zustand, desto stärker das Bedürfnis, um seinetwillen auszusprechen, was ist“²⁰⁰.

Genau an dieser Stelle breitet sich der Pessimismus des späten Horkheimer²⁰¹ aus. Seine erste Überzeugung, sein früherer „unbeirrbarer Glaube“, „daß die Verwirklichung einer richtigen Welt auch möglich sei“²⁰², daß „die Menschen inzwischen die Mittel erobert haben, auf der Erde das Glück einzurichten“²⁰³, weicht der seit den vierziger Jahren ständig wachsenden Einsicht, „daß der furchtbare Geschichtsverlauf das Endziel ... vereitle“²⁰⁴. Schopenhauer hat in ihm endgültig über Marx gesiegt^{204a}.

¹⁹⁶ Notizen 215 (1968/69); vgl. auch 106 (1959/60) u. KT I XIII; KiV 264.

¹⁹⁷ KT II 165; vgl. oben S. 173: TThZ 86/3 (1977).

¹⁹⁸ KT II XI.

¹⁹⁹ KT II IX.

²⁰⁰ KT II IX u. XI.

²⁰¹ KT I 47: Der Pessimismus des frühen Horkheimer betrifft die dem Materialismus einwohnende Trauer über das vergangene Unrecht und die Leiden der verflossenen Geschlechter. Sie sind nicht wieder gutzumachen und finden keinen Ausgleich (vgl. GiÜ 167, 175, auch KT I 374 f., 372, 98, 205, XIII; KT II 199; SA 69). Nicht aber bezieht sich dieser Pessimismus auf die Gegenwart und Zukunft, d. h. auf die Möglichkeit des künftigen Glücks der Allgemeinheit. Vgl. auch oben S. 241, 246, 250 f. u. Anm. 40.

²⁰² KiV 179; vgl. auch KT II 168; IX.

²⁰³ KT II 245; vgl. auch 254, ferner VII.

²⁰⁴ KT II VII; vgl. KiV 8, 179, 238, 264, 337; GiÜ 165.

^{204a} Vgl. auch Grossner, 115 u. 156.

Die Gründe für diese Entwicklung Horkheimers weg vom Marxismus und z. T. auch von K. Marx scheinen mir im folgenden zu liegen:

1. Horkheimers Enttäuschung über den geschichtlichen Verlauf des Marxismus in den sich kommunistisch nennenden Staaten, die derselben Marxschen Kategorien sich bedienen, denen seine theoretische Anstrengung so viel verdankt (KiV 8).
2. Seine Erkenntnis, daß die Theorie des historischen Materialismus im ganzen durch die Wirklichkeit überholt sei (KiV 237 f., KT I X) und die Geschichte nicht auf die

4. Kritische Theorie und Theologie

Noch einschneidender als die genannten Merkmale symptomatisiert die Aufnahme von Theologie und vom Gedanken an Gott, ans Transzendente und Göttliche die Wandlung, die sich in Horkheimers Begriff von Kritischer Theorie vollzogen hat. Daß die Sehnsucht nach der verblassenden klassischen Bedeutung von Seele in den Letztbegriff von Horkheimers Kritischer Theorie gehört, wurde schon gesagt²⁰⁵, ebenfalls, daß durch den Gedanken an Gott der Versuch nicht negiert wird, eine gerechtere Welt zu schaffen²⁰⁶. Aber nun wird im diametralen Gegensatz zum Erstbegriff von Kritischer Theorie festgestellt: „Die Kritische Theorie enthält zumindest einen Gedanken ans Theologische, ans Andere“²⁰⁷.

richtige, sondern auf eine durchorganisierte automatische Gesellschaft hinauslaufe, Marx also in „vielen Punkten Unrecht hatte“. Vgl. dazu vor allem die Kritik an Marx in: GiÜ 165: Marx heute.

3. Seine wachsende Einsicht in die Bedrohung des einzelnen und dessen Freiheit auch im Westen: weniger durch Terror von oben als vielmehr durch zunehmende Rationalisierung, Automatisierung, Spezialisierung und jede Einzelheit planende Verwaltung, durch das Wachstum des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts und die Vermehrung des Konsums. Horkheimer hat die klassische Tradition der Philosophie und Metaphysik bis zu Platon herab niemals ganz vergessen. Er wußte um die Bedeutung von deren großen Ideen wie z. B. Wahrheit, objektive Vernunft, Freiheit, Substanz, Form, Zweck, Liebe, Seele, Gott und Religion gerade für den einzelnen als Individuum und Persönlichkeit und für dessen Freiheit. In einer Entwicklung zunehmender Bedrohung des einzelnen und seiner Freiheit tritt diese Metaphysik, die Horkheimer zu keiner Zeit seines Denkens so bekämpft hat wie den Positivismus und Pragmatismus, mit ihren für die Entfaltung des einzelnen günstigen Ideen erneut in sein Bewußtsein, wenn er auch so gut wie keine Möglichkeit mehr sieht, ihre Tradition wieder ganz aufnehmen zu können. Der Zweifel ist sein ständiger Begleiter. Kompromißlos sieht er sich dagegen in seinem Kampf gegen den Neopositivismus, „der im Westen heute fortgeschrittensten Philosophie“, gemäß derem objektiven Sinn das einzelne Subjekt nichts zu bedeuten habe (KjV 353).

4. Schließlich darf nicht übersehen werden, daß Horkheimer stärker noch als von Hegel und Marx von Schopenhauer geprägt ist. „Der metaphysische Pessimismus“, bekennt er, „war seit je mir vertraut“, und „die Beziehung zur Lehre von Hegel und Marx“ haben „meine Erfahrung seiner Philosophie nicht ausgelöscht“ (KT I XIII). Horkheimers auf Diagnose der sozialen Realität beruhende Einsicht, daß die gegenwärtige Geschichte mit immanenter Logik auf die gesamtverwaltete Welt hinauslaufe, weitet den schon immer bei ihm vorhandenen Pessimismus auf eine neue Perspektive hin aus: „Pessimistisch ist meine Vorstellung in der Tat über die Schuld des Menschengeschlechtes, pessimistisch in bezug auf die Vorstellung, wohin die Geschichte läuft, nämlich zur verwalteten Welt, so daß das, was wir Geist und Phantasie nennen, weitgehend zurückgehen wird.“ (GiÜ 175: Kritische Theorie gestern und heute, 1970). Vgl. auch Anm. 201 dieses Aufsatzes.

²⁰⁵ Vgl. oben S. 243 f. Für den Kontrast von ehemals u. jetzt vgl. z. B. KT II 84 (1937) und Notizen 218 (1969).

²⁰⁶ Vgl. oben S. 248.

²⁰⁷ SA 76. Vgl. auch GiÜ 166 f.

Fragen wir uns daher: Was ist das für eine Theologie, und was ist das für eine Idee von Gott, die nunmehr zu Ingredienzien der Kritischen Theorie werden. Zunächst zum Theologiebegriff!

„Auf keinen Fall“, erklärt Horkheimer, „steht Theologie hier für die Wissenschaft vom Göttlichen oder gar für die Wissenschaft von Gott. Theologie bedeutet hier das Bewußtsein davon, daß die Welt Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist. Theologie ist — ich drücke mich bewußt vorsichtig aus — die Hoffnung, daß es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge²⁰⁸.“

H. Gumnior, der Interviewer, fragt zurück: „Theologie als Ausdruck einer Hoffnung?“ Horkheimer antwortet: „Ich möchte lieber sagen: Ausdruck einer Sehnsucht, einer Sehnsucht danach, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge²⁰⁹.“

Das ist, gemessen am Theologiebegriff, sei es der Offenbarung, sei es der philosophischen bzw. natürlichen Theologie, ein sehr magerer Begriff von Theologie. Denn sowohl die natürliche wie die Offenbarungstheologie versteht sich gerade als Wissenschaft von Gott. Im Horkheimerschen Theologiebegriff stoßen wir daher zunächst auf einen Parallellfall zu seinem Religionsbegriff, in dessen Mittelpunkt auch nicht mehr Paradies und Hölle²¹⁰ und Sehnsucht nach dem Unendlichen²¹¹ stehen, sondern die Sehnsucht, dieses irdische Dasein möge nicht das Letzte sein²¹², die Sehnsucht nach vollendeter Gerechtigkeit²¹³. Trotzdem warnt Horkheimer wie vor der Liberalisierung der Religion so auch vor der Liberalisierung der Theologie²¹⁴. Dieser Theologiebegriff steht nach Horkheimer „hinter allem echten menschlichen Tun²¹⁵“, sogar hinter der Politik, soll diese nicht zu einem bloßen „Geschäft“ degenerieren²¹⁶.

Trotzdem wäre Horkheimer nicht ganz verstanden, wollte man seinen Theologiebegriff auf die Endlichkeit und Nichtabsolutheit der Welt festlegen, also auf die reine Immanenz, ohne Öffnung und ohne Aussicht auf Transzendenz. Er hat

²⁰⁸ SA 61. Vgl. auch 57.

²⁰⁹ SA 62.

²¹⁰ SA 67. Vgl. oben S. 248 f.

²¹¹ SA 69. Vgl. oben S. 248.

²¹² SA 67.

²¹³ SA 69 u. 71.

²¹⁴ SA 66. Dazu die 3 Aufsätze von 1963, 1965 u. 1966: Theismus — Atheismus (KiV 216—228); Bedrohungen der Freiheit (KiV 335—353); Religion und Philosophie (KiV 229—238).

²¹⁵ SA 60 u. 69.

²¹⁶ SA 60; vgl. KiV 229.

einmal klargestellt, daß alle Moral letzten Endes auf Theologie zurückgehe²¹⁷, d. h., wie er selber zugesteht, auf Gott²¹⁸. Zu seinem Begriff von Theologie gehört es ferner, „über die Beziehungen von Transzendtem und Relativem (zu) spekulieren²¹⁹“. „Ein entscheidender Grundsatz der Kritischen Theorie“ ist schließlich die Behauptung, daß wir über Gott nichts aussagen können²²⁰, also der fundamentale Gedanke der negativen Theologie, der besagt: Von Gott wissen wir nicht, was er ist, sondern bloß, was er nicht ist²²¹. Welche Bedeutung dieses Wort für die Kritische Theorie Horkheimers hat, geht allein schon daraus hervor, daß er in den Jahren 1969–70 sich an fünf verschiedenen Stellen im selben Sinne äußert. Gelegentlich wird sodann noch hinzugefügt: Dieses „Nicht-Darstellbare“, „Gott“, „das Andere“, „das Absolute“, „das Gute“ ist „der Gegenstand unserer Sehnsucht²²²“. Es bleibt daher bei Horkheimer nicht nur bei der Sehnsucht nach vollendeter Gerechtigkeit, sondern die Sehnsucht wird zur Sehnsucht nach Gott.

Ein Gespräch zwischen Horkheimer und Grossner, bald nach Adornos Tod am 6. August 1969, verdeutlicht dies²²³.

Grossner wendet gegen Horkheimer ein: „Aber warum ist Theologie dann überhaupt notwendig, wenn sie nur in einer Negation des Absoluten besteht?

Horkheimer: Sie besteht vor allem in der Weigerung, die empirische Realität zum absolut Letzten zu machen.

Grossner: Aber das leistet eine recht verstandene kritische Theorie auch schon! Wozu ist dann die Theologie noch notwendig?

Horkheimer: Die Theologie ist notwendig! Indem das Verbot besteht, das Empirische zu verabsolutieren, ist das Andere, das nicht bloß Empirische, Erscheinende, ein notwendiges Moment der Theorie. Wenn wir von der Welt sprechen, müssen wir stets im Auge behalten, daß sie nicht das Absolute ist.

Grossner: Das bedeutet aber eine immanente Interpretation der Theologie, die mit den sogenannten christlichen Glaubenswahrheiten nichts mehr zu tun hat.

²¹⁷ SA 61.

²¹⁸ SA 69 u. 72.

²¹⁹ SA 89; vgl. SA 88 die Frage Gumniers.

²²⁰ SA 57 u. 77; 58; 59. Dazu ist zu nehmen: Notizen 215 (1969); M. HORKHEIMER über Th. W. ADORNO. Ein Gespräch am 8. 8. 1969, in: Th. W. Adorno zum Gedächtnis (Ffm. 1971) 20; ferner: M. HORKHEIMER, Gedenkworte, in: A. a. O. 45; ferner das Gespräch zwischen Horkheimer und Grossner, in: GROSSNER, 272 f. sowie Notizen 61 die Bemerkung über den Himmel. Ferner GiÜ 168.

²²¹ Als repräsentativer Zeuge dafür sei Thomas von Aquin angeführt: S. th. I 2,2 ad 3 um; 12, 13 ad 1 um; 13,2 ad 3 um; De ver. 23,3, c.

²²² SA 77; ferner Horkheimer, in: GROSSNER, 272 f.; Th. W. Adorno zum Gedächtnis, a. a. O. 20 u. 45; GiÜ 169.

²²³ In: GROSSNER, a. a. O. 274.

Horkheimer: Sehr wenig. Aber immerhin den Gedanken an ein Anderes als diese Welt.“

5. Kritische Theorie und Gott: Horkheimers Vorschlag, die *Behauptung* von der Existenz Gottes in die *Sehnsucht* nach der Existenz eines allgütigen und allmächtigen Wesens umzuwandeln

Damit kommen wir zur letzten Frage. Wenn Horkheimer erklärt: „Für mich blieb die Hauptsache, daß Gott nicht darstellbar ist, daß aber dieses Nicht-Darstellbare der Gegenstand unserer Sehnsucht ist“, setzt das im Grunde genommen nicht voraus, daß Horkheimer die Existenz Gottes annimmt? Sein Denken kreiste dann wie das der klassischen negativen Theologie um die Frage, ob wir von diesem angenommenen Gott etwas aussagen können oder nicht. Eine Bemerkung aus dem Jahre 1969, veröffentlicht jetzt in den „Notizen“, scheint in diese Richtung zu weisen. Er schreibt dort²²⁴: „Das jüdische Verbot, Gott darzustellen, und das Kantische, in intelligible Welten auszuschweifen, enthalten zugleich die Anerkennung dessen, eben des Absoluten, dessen Bestimmung unmöglich ist.“ Dabei ist zu berücksichtigen, daß Horkheimer seinen Gedanken von Gott als dem Nicht-Darstellbaren meistens im Kontext mit dem jüdischen und Kantischen Verbot bringt. Setzt daher auch seine Behauptung, daß wir Gott nicht darzustellen vermögen, die Anerkennung dessen voraus, dessen Bestimmung unmöglich ist?

Auf diese Frage ist wohl mit einem ganz klaren Nein zu antworten. Horkheimer hat keinen Weg gefunden, der ihn zur Annahme der Existenz Gottes geführt hätte. Es gibt für ihn keinen natürlichen Weg der theoretischen Vernunft zu Gott²²⁵. Erst recht lehnt er Gottesbeweise ab²²⁶. Auch die Lösung Kants, Gott als Postulat der praktischen Vernunft, ist nicht mehr akzeptabel²²⁷. Und so etwas wie ein religiöser Glaube an Gott kommt schon gar nicht in Frage.

Es gibt für den Menschen nach Horkheimer keinerlei Gewißheit, ob Gott existiert²²⁸. Eine derartige Gewißheit würde, wie er erklärt, das Wissen um die Verlassenheit des Menschen aufheben²²⁹. Wie wenig Vernunft in Sachen Gott ausmachen kann, erhellt aus folgendem Satz: „Für die Metaphysik gilt die von Kant am klarsten formulierte Kritik an allen Vorstellungen, die ein Anderes, der

²²⁴ Notizen 215.

²²⁵ SA 56 u. 71; GiÜ 167.

²²⁶ SA 56 f.

²²⁷ In: GROSSNER, 270 f. (beste Stelle dafür); vgl. auch den Kommentar von H. Gumnior, in: SA 44.

²²⁸ SA 56 f. u. 71.

²²⁹ SA 57.

Erscheinung zugrunde liegendes, sie überschreitendes Absolutes, meinten bezeichnen zu können. Das Positive solcher Ideen, vor allem die Existenz eines allmächtigen, allgütigen Gottes, zu der sowohl die Theologie als manche der großen Aufklärer sich bekannten, ist logisch nicht exakter zu begründen als der absolute Geist, der allgemeine Wille oder das Nichts²³⁰.“

Der Vorschlag des späten Horkheimer zur Beantwortung der Frage nach Gott lautet dagegen: „Die *Behauptung* der Existenz eines allgütigen und allmächtigen Gottes sollte umgewandelt werden in die *Sehnsucht* nach der Existenz eines allgütigen und allmächtigen Wesens, das dafür sorgen wird, daß das sich in der Geschichte ereignende Unrecht nicht auf die Dauer ein solches Unrecht bleibt²³¹.“

Ein Mehrfaches fällt an diesem Vorschlag auf, den Horkheimer an verschiedenen Stellen²³², dabei dem Gedanken immer treu bleibend, geäußert hat:

a) Religion und Theologie, bisher eher von der Immanenz als von der Transzendenz bestimmt, haben es wesentlich mit Gott zu tun, wenn auch nur in Form der Sehnsucht danach.

b) Bestimmt ist Horkheimers Antwort, die *Behauptung* von der Existenz Gottes durch die *Sehnsucht* danach zu ersetzen, von der Erfahrung des grauenvollen Leidens in der Geschichte. Mehrmals hat er betont²³³: „Angesichts des Leidens auf dieser Welt, angesichts des Unrechts ist es doch unmöglich, an das Dogma von der Existenz eines allmächtigen und allgütigen Gottes zu glauben.“ Das gehört zu der „Trauer“ und dem „Pessimismus“, der den großen Materialisten eigentümlich ist. Es ist daher das Theodizeeproblem, aus dem Horkheimers spezifische Antwort auf die Frage nach Gott erwächst.

c) Es gibt keinerlei durch irgendwelche Vernunftgründe gestütztes Wissen²³⁴ und keinerlei durch irgendwelche Autoritäten fundierten Glauben an Gott. Gegeben ist dem Menschen einzig die Sehnsucht nach dem Anderen.

Ist das aber nicht sehr wenig? Diese Sehnsucht könnte doch auch frustriert sein? D. h. eine Sehnsucht nach etwas, das es in Wirklichkeit gar nicht gibt. E. Bloch hat in einem anderen Zusammenhang einmal angemerkt: Aus der Tatsache, daß der Magen Hunger hat, folgt mitnichten, daß auch eine Speise da ist, den Hunger zu stillen²³⁵.

²³⁰ SA 75. Vgl. GiÜ 167.

²³¹ Horkheimer, in: GROSSNER, 272.

²³² SA 57 in Verbindung mit 77 u. 88 f.; HORKHEIMER, in: Th. W. Adorno zum Gedächtnis, 20 u. 45; Notizen 218; GiÜ 167.

²³³ SA 56 f.; vgl. 59 f.; GiÜ 167 f.

²³⁴ SA 71: Es gibt kein Wissen vom Unendlichen, wobei Wissen kursiv gesetzt ist. Vgl. GiÜ 167: Nur „das Endliche“ vermögen wir zu erkennen.

²³⁵ Das Prinzip Hoffnung I (Ffm. 1969). Zum Frustriertheitscharakter menschl. Sehnsüchte bes. SCHELER, Vom Ewigen im Menschen (Leipzig 1921) 524, 550 f.

Horkheimer dürfte kaum in der Lage sein, das Problem, ob seine Sehnsucht sich nicht auf etwas Irreales, Imaginäres, bloß Wunschhaftes beziehe, aus dem Wege zu räumen. Sehnsucht kann durchaus, wie er es in seiner Frühzeit richtig vertreten hat, auf etwas Unerfüllbares oder gar Unmögliches gehen. Aus der bloßen Sehnsucht nach Gott folgt mitnichten, daß es den Gegenstand dieser Sehnsucht, Gott, auch gibt. Wohl ist es möglich, wenn Gott existiert und der Mensch darum weiß, daß menschliche Sehnsucht sich nach ihm ausstreckt. Aber die Sehnsucht allein, rein auf sich gestellt, läßt es unausgemacht, ob ihr Gegenstand existiert oder nicht. Horkheimers von der negativen Theologie übernommenen Wort, Gott sei nicht aussag- und darstellbar, darf daher nicht so verstanden werden, als sei für ihn die Frage der Existenz Gottes bereits positiv entschieden.

Auf dem Hintergrund all dieser Einwände sollte Horkheimers Idee von der Sehnsucht nach Gott dennoch nicht unterinterpretiert werden. Nicht in erster Linie deshalb, weil er einmal davon sprach, daß wir moralisch nur handeln können „mit dem inneren Gefühl, daß es einen Gott gibt“²³⁶. Auch nicht primär deshalb, weil das Bewußtsein unserer Verlassenheit nur möglich ist durch den Gedanken an Gott²³⁷ und daher die Hoffnung hervorbringen kann, daß es ein positives Absolutes gibt²³⁸.

Horkheimer hat seinem Begriff von Sehnsucht drei Vertiefungen gegeben, die ihn von allen Wunschbegriffen unterscheiden.

In den Gedenkworten auf Adorno hat er von dem Absoluten gesagt, daß es sich zwar „abschließend nicht bestimmen“ lasse, „jedoch in den großen gedanklichen und künstlerischen Werken wie in der Sehnsucht autonomer menschlicher Subjekte gegenwärtig“ sei²³⁹.

Die zweite Vertiefung dieser Sehnsucht betrifft seine Vorstellung, daß ohne die Sehnsucht nach dem Anderen der Mensch letzten Endes seine Autonomie verliert²⁴⁰.

Wie stark er selbst diese Sehnsucht nach Gott empfindet, bezeugt schließlich seine Interpretation dieser Sehnsucht in folgendem Sinne: „Ich bin mehr und mehr der Meinung, man sollte nicht von der Sehnsucht sprechen, sondern von der Furcht, daß es diesen Gott nicht gebe“²⁴¹.

²³⁶ SA 72.

²³⁷ SA 57. Vgl. auch 71 f. u. KiV 264.

²³⁸ SA 56 f.; vgl. auch 61. Der frühe Horkheimer sekundiert Kant darin, daß er im Gegensatz zu aller dogmatischen Metaphysik gesehen habe, daß die Annahme einer transzendenten Ordnung nur auf die Hoffnung der Menschen zu begründen sei: KT I 44; vgl. auch Notizen 185.

²³⁹ HORKHEIMER, in: Th. W. Adorno zum Gedächtnis 45.

²⁴⁰ KiV 247.

²⁴¹ SA 76; vgl. auch Horkheimer, in: GROSSNER 274.

Vielen, besonders religiösen Menschen, erst recht Fachtheologen, auch manchem Fachphilosophen, mag diese in der Kritischen Theorie enthaltene Gottesidee immer noch als sehr ärmlich vorkommen. Nicht ganz zu Unrecht! Für Horkheimers persönlichen Lebensweg kann sie meines Erachtens kaum hoch genug veranschlagt werden, wenn man sie nämlich auf seinen Ausgangspunkt zurückbezieht: den radikalen Atheismus und Marxismus der dreißiger Jahre. Jedoch auch über die Grenzen von Horkheimers persönlichem Werdegang und individuellem Schicksalsweg hinaus scheint sie mir von großer Bedeutung zu sein.

Angesichts weltweiter Dominanz marxistischen und neomarxistischen Denkens in der Gegenwart wird hier von einem Mann, der sich bis zum Schluß das Bewußtsein bewahrt hat, wieviel er der Lehre Marxens schulde, gezeigt, daß marxistischer Wille zur Schaffung einer gerechteren Welt den Gedanken an das Andere nicht nur nicht ausschließt, sondern eigentlich — fordert. Denn vollendete Gerechtigkeit ist in der säkularen Geschichte niemals zu verwirklichen. Zwar kühn, jedoch nicht ganz unbegründet scheint mir der Gedanke, von Horkheimers Sehnsucht nach dem ganz Anderen auf dem Hintergrund unserer geistig dürftigen Zeit einen Bogen zu schlagen zu einer ähnlich durch geistigen Niedergang gekennzeichneten Zeit um die 4. zur 5. nachchristlichen Jahrhundertwende, in der Augustinus dann das tiefgründige Wort fand: „Ruhelos ist unser Herz, bis daß es seine Ruhe findet in Dir, o Gott“²⁴².

Als völlig abwegig schließlich erachte ich die Stimmen, die in Horkheimers spätem Denken eine Entwicklung zum Konservativen hin²⁴³ oder gar die „Beichte eines Ketzers auf dem Totenbett“ erblicken²⁴⁴. Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen stellt das Ende einer Entwicklung Horkheimers dar, die bis in den Anfang der vierziger Jahre zurückreicht. Und auch in der ausgesprochen marxistisch-atheistischen Periode der Frühzeit waren nicht Metaphysik und Religion mit ihrem Gottesgedanken, sondern der Positivismus und Pragmatismus Horkheimers vorrangige Gegner.

²⁴² Conf. I 1.

²⁴³ Etwa C. GROSSNER, a. a. O. 121 Anm. 45, 114, 255 f. — Zum Begriff des Konservativen ein Wort Horkheimers aus dem Jahre 1968: „Wahrer Konservatismus, der geistige Überlieferung wirklich ernst nimmt..., ist... revolutionärer Gesinnung, die sie nicht einfach verneint, sondern aufhebt, verwandter als dem Rechtsradikalismus, der ihnen das Ende bereitet.“ Dazu auch F. Pollock, in: GROSSNER, 255 f. Ferner Horkheimer, in: GiÜ 175.

²⁴⁴ Zitiert aus dem Kommentar v. H. Gumnior, in: SA 5.

Der Tod und die Hoffnung

Erwägungen Gabriel Marcells zur Unsterblichkeit des Menschen

Der französische Philosoph Gabriel Marcel¹ hat sein philosophisches Bemühen als konkretes Denken verstanden. Er will sich nicht in Ideen verlieren, sondern die wirkliche Situation des Menschseins bedenken. Ein konkreter Denker ist kein Systematiker, der Schritt für Schritt in bestimmten logischen Abläufen im Denken voranschreitet. Sein Denken ist auch in der Darlegung schillernd wie das Leben selbst, wie die zahlreichen konkreten Situationen, in denen sich das Menschsein verwirklicht. Denn Menschsein ist inkarniertes Sein, wie Marcel sagt. Inkarnation ist dabei nicht theologisch verstanden, sondern Ausdruck der Tatsache, daß der Mensch fundamental an seinen Leib gebunden und damit in Situationen eingebunden ist². Das gilt gerade für unser Thema Hoffnung, Tod und Unsterblichkeit. Je konkreter eine Situation ist, um so schwieriger, ja fast unmöglich ist es, darüber zu spekulieren. Im Tod kristallisiert sich alles Denken; es ist gewissermaßen in seinem letzten Prüfstand. Angesichts des Todes werden alle Ausflüchte, die sich der Mensch erdenken mag, sinnlos. Marcel macht radikal ernst damit, daß der Mensch stirbt. Er tut es auf seine besondere Weise, indem er den Tod und die Hoffnung miteinander in Bezug setzt. Im folgenden soll dieser Zusammenhang aufgewiesen werden. Dabei werden zuerst einige Grundgedanken Marcells aufgezeigt, ohne die nicht verstanden werden kann, was Marcel dem Leser seiner bisweilen aphoristisch dargebotenen Gedanken mitteilen will. Marcel versteht sich als einen Denker, der dem Menschen das durch kluge Fragen nahebringt, was er immer schon weiß. Marcells Denken ist wie das des Sokrates Mäeutik, Hebam-

¹ Folgende Ausgaben der Werke G. Marcells werden zitiert: *Journal métaphysique*, Paris 1968 (Abk.: JM); *Sein und Haben*, Paderborn 1968 (SH); *Schöpferische Treue*, München 1961 (ST); *Homo Viator*, Paris 1963 (HV); *Le mystère de l'être*, zwei Bände, Paris 1963 und 1961 (ME I + II); *Die Erniedrigung des Menschen*, Frankfurt 1964 (EM); *Der Mensch als Problem*, Frankfurt 1964 (MP); *Gegenwart und Unsterblichkeit*, Frankfurt 1961 (GU); *Der Untergang der Weisheit und die Verfinsterung des Verstandes*, Heidelberg 1960 (UW); *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*, Frankfurt 1964 (WG); *Schauspiele*, Bd. I + II, Nürnberg o. J., *Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund*, Frankfurt 1965 (DM); *Gespräche mit P. Ricœur*, Frankfurt 1970 (G); *Tragische Weisheit*, Wien 1974.

² ME I 117; ST 17—42 „Das inkarnierte Sein, der Mittelpunkt der metaphysischen Reflexion“; ST 84—103 „Phänomenologische Bemerkungen über das Sein in der Situation“.

menkunst³. Dementsprechend beginnt Marcel oftmals mit Beispielen, die ganz banal und gewöhnlich erscheinen — seine Beispiele sind nach X. Tilliette die „crux der Philosophieprofessoren“⁴ —, doch die in ihnen angesprochene Erfahrung wird durch stetiges Infragesetzen tiefer durchdrungen, bis dem Menschen das Geheimnis des Seins aufleuchtet. Die Mäeutik hebt das Sein ans Licht, das Sein — wie noch zu zeigen ist — meiner selbst, das des Du und das Sein in Fülle. Darin sind der Tod des Menschen und seine Unsterblichkeit zu Hause.

Bei der Darstellung dieses Denkens muß immer wieder darauf geachtet werden, den Geist, der Marcel inspiriert, nicht ganz zu verdecken. Deshalb ist es angebracht, der intuitiven Sprache Marcells und dem persönlichen Reiz seiner Werke möglichst nahezukommen, anstatt möglichst viele abstrakte Bezüge aufzuweisen⁵.

I. Die Eigenart der Philosophie Gabriel Marcells

1. Der existentielle Anhaltspunkt (le repère existentiel)

Das philosophische Denken beginnt bei Marcel nicht mit dem Zweifel als solchem, nicht mit dem Infragestellen, sondern mit dem, was ist. Es ist angesprochen in der Frage, die alle anderen beherrscht, in der Frage „Was bin ich?“⁶ Das ist der existentielle Ansatzpunkt, der das Philosophieren auslöst, in Bewegung setzt und niemals aufhören läßt.

Die Philosophie sucht nach dem Sinn meines Seins. Dabei ist sie nicht von Neugierde erfaßt, die ein bisher nicht gewußtes Objekt wissen will. Sie ist nicht die Haltung eines neutralen Zuschauers⁷. Sie hat als konkrete Philosophie die Aufgabe, die Wurzel und die Struktur des menschlichen Daseins zu ergründen, indem sie sich mit der täglichen Existenz beschäftigt⁸. Marcel sucht alltägliche und vertraute Situationen auf, um in ihnen das Ungesagte und eigentlich Unsagbare zur Sprache zu bringen. Das scheinbar Vertraute wird durchstoßen zum Unsagbaren⁹.

³ GU 290, ME I Vorwort G 98. Vgl. X. TILLIETTE, Gabriel Marcells christliche Sokratik: Dokumente 13 (Köln 1957), Nr. 5, 403—414.

⁴ X. TILLIETTE, a. a. O. 403.

⁵ Vgl. dazu V. BERNING, Das Wagnis der Treue. Gabriel Marcells Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen, Freiburg — München 1973, bes. 44—160.

⁶ ME I 98.

⁷ SH 20.

⁸ ME I 98.

⁹ Vgl. dazu M. MÜLLER, Zur Einführung: MP 12.

Aber Marcel ist kein Philosoph des Irrationalen; es geht ihm um den Menschen. Das einzige Werkzeug, das der Philosoph dabei besitzt, ist die Reflexion¹⁰. Sie allein vermag eine Antwort zu geben auf die drängende Frage: „Wer bin ich denn, und wozu lebe ich denn, und was für einen Sinn hat denn alles noch?“ Marcel sagt ausdrücklich: „Ich bestehe auf dem Reflexionscharakter meines Denkens¹²“. Die philosophische Methode ist ihm „reflexiv par excellence“¹³.

Sie kann sich auf zwei verschiedenen Ebenen bewegen: „Es gibt eine erste Reflexion (*réflexion primaire*), und es gibt eine andere, die ich zweite Reflexion nennen werde (*réflexion seconde*)“¹⁴. Die zweite Reflexion ist das Instrument des philosophischen Denkens, so wie es von Marcel verstanden wird. Sie baut auf der ersten Reflexion auf, die den zu bedenkenden Gegenstand als einen Gegenstand unter anderen betrachtet, während die zweite Reflexion, von der unser Philosoph immer wieder sehr pointiert sagt, sie sei wirklich ein reflexiver Geistesakt, sich bemüht, zu den Tiefen des Seins vorzustoßen als konkrete Reflexion des je menschlichen Seins. Das „Mein“ ist das, worum sich die zweite Reflexion bemüht. Sie kreist um ihren Gegenstand, insofern er meiner ist und zu mir gehört. Kartesischer Dualismus dagegen herrscht, wo nur die erste Reflexion angewandt wird. Insofern ist die zweite Reflexion eine „wiedererlangende“¹⁵. Sie führt die Trennung und Scheidung der ersten Reflexion zwischen Ich und Gegenstand zurück zur Tiefe des „Mein“. Die erste Reflexion quantifiziert und objektiviert, die zweite sucht das Sein, das in der Situation des „Mein“ verborgen ist, dem sie sich hoffend nähert und dessen sie sich hoffend gewiß ist. Der gleiche Tatbestand, der mit den Worten „primäre-sekundäre Reflexion“ umschrieben wird, ist gemeint, wenn Marcel vom Unterschied „*penser — penser à*“ spricht. Marcel versucht eine Veranschaulichung für „*penser à*“ mit deutschen Worten: „Andenken, Andacht“¹⁶.

Das An-Denken geschieht anders als das Denken nur durch einen bestimmten Menschen, der an etwas Bestimmtes denkt, also konkret philosophiert. Die konkrete Philosophie ist „denkendes Denken“ (*pensée pensante*), nicht „gedachtes Denken“ (*pensée pensée*)¹⁷.

Zweite Reflexion, *penser à*, *pensée pensante* — das sind Denkvollzüge des Menschen, die ihn wieder zu sich selbst bringen, zu seinem Sein, die ihn aus der

¹⁰ EM 181. Es geht also Marcel keineswegs um einen Appell an rein subjektive Intuitionen, sondern um Einsicht. (G 40)

¹¹ MP 19.

¹² WG 66.

¹³ GU 27.

¹⁴ ME I 97; G 54.

¹⁵ ME I 98; vgl. SH 130; JM 279 heißt es, das *cogito* öffne nur den Zugang zu einer Welt, in der die eigentlichen Existenzurteile ihre Bedeutung verlieren.

¹⁶ SH 33, 40.

¹⁷ ST 18. Hier geht Marcel ähnlich wie M. Blondel vor (ST 19).

Welt der Scheidung in nebeneinander stehende Gegenstände lösen. Die erste Reflexion erschöpft sich, wie Marcel sagt, in der Welt des Habens von Gegenständen. Im Haben liegt das Absetzen vom anderen Menschen begründet: Ich habe — du nicht. Haben kann man nur etwas, das eine von mir unabhängige Existenz hat. „Was ich habe, fügt sich mir zu!“ Zudem ist alles, was gehabt werden kann, zu einer bestimmten Aufgabe bestimmt, es hat eine Funktion. Im Bereich der primären Reflexion erscheint das Dasein nur noch wie ein Bündel von Funktionen des Wozu¹⁸. Der Mensch wird zum „Funktionsaggregat“ degradiert. Die sekundäre Reflexion ist Reflexion über die „Hypertrophie des Funktionellen in der heutigen Welt“. Nur jenseits der „Welt des ausgefüllten Fragebogens¹⁹“ ist das wirkliche Sein zu finden, das dem Menschen Sinn und Bestand gibt.

Sein und Haben — das ist für Marcel der Gegensatz schlechthin²⁰. Haben — das ist das Reich all dessen, was Marcel „Problem“ nennt. Das Problematische ist für unseren Denker identisch mit dem Objektiven. Es ist die Welt der primären Reflexion, das Theoretische und Technische, das, was mit wissenschaftlichen Methoden erfaßt und angegangen werden kann²¹. Das Metaproblematische ist die Welt der konkreten Philosophie. Es ist das Mysterium (mystère), das jenseits aller Probleme liegt. Sein ist jenes, in dem das Mysterium zu Hause ist. Das Andenken findet Zugang zum Mysterium, das aber nichts ist, das erschöpfend detailliert werden kann. Es ist der Urgrund und die innerste Mitte menschlichen Seins. Mysterium ist da, wo ich mich selbst engagiere, wo mir nichts mehr gegenübersteht. Im konkreten Philosophieren gibt es keinen Fortschritt im Sinne des Weiterkommens und Auseinanderfaltens wie bei Problemen der ersten Reflexion. Er ist hier „wirklich unvorstellbar“. Hier gibt es nur ein tieferes Eindringen in das Mysterium, in das ich engagiert bin. Seine Wirklichkeit gibt sich mir nur in dem Maße, in dem ich mich ihr hingebe²².

2. Die personalistische Komponente marcelischen Denkens

„Entwischen mir die anderen, so entwische ich mir selbst²³“, sagt Marcel. An der Verbindungsstelle von mir zu dem anderen liegt für ihn das „wahrste philosophische Denken²⁴“, das Andenken, die Sammlung.

¹⁸ SH 166.

¹⁹ MP 149, vgl. 147.

²⁰ Vgl. SH 165—188 „Entwurf einer Phänomenologie des Habens“.

²¹ Vgl. dazu P. LENZ-MEDOC, Problem und Geheimnis: Hochland 49 (München 1956/57) 42—56. In seinen Harvard-Vorlesungen hat Marcel beide Arten noch einmal deutlich voneinander abgehoben: DM 97—116 „Das ontologische Geheimnis“.

²² SH 108—109; PA 52, ST 173.

²³ GU 29.

²⁴ GU 32.

Hier droht immer wieder der Rückfall in die erste Reflexion, denn wir leben in einer Welt, die durch „fressende Anonymität“ gekennzeichnet ist, „die rings um uns wie ein krebsbefallenes Gewebe wuchert“. Auch die Philosophie ist nach Marcel in diesen Strudel einbezogen worden; sie hat oft die Liebe übersehen, hat das wundervolle Wort „der Nächste“ recht geringschätzig dem Prediger überlassen²⁵. Das denkende Denken bringt das rechte philosophische Bewußtsein zurück. Es läßt erkennen, daß ich mich dem Du niemals so nähern kann, daß ich ihn als Besitz betrachte. Diese possessive Liebe kreist um sich selbst. Wahre Liebe ist oblativ, hingehend. Du und Ich haben je ihren Mittelpunkt im anderen. So entsteht jene geheimnisvolle Einheit der Gegenwart im Wir, jenes gemeinsame Im-Licht-Sein, das Marcel „Intersubjektivität“ nennt, da sowohl Objektivität als auch bloße Subjektivität transzendiert sind²⁶.

In der Intersubjektivität des Wir ist mir der andere gegenwärtig, aber nicht als Objekt. Bloß objektives Dasein schafft noch keine Gegenwart. Es kann jemand „da“ sein, und ich fühle mich doch fremd und einsam; es kann jemand nicht „da“ sein, und doch ist er mir gegenwärtig, ich bin mit ihm verbunden. Auslösendes Moment der wahren Gegenwart kann eine gemeinsame Erfahrung sein: wir sind beide an einem bestimmten Ort gemeinsam gewesen, wir haben dieselbe Gefahr bestanden, wir haben uns über dieselbe Person beklagt, wir haben dasselbe Buch gelesen und vieles andere mehr²⁷. Der Ausdruck „du auch“ erhält hier einen wesentlichen Sinn. Er stachelt an zum wahren Gegenwärtigsein.

Aber diese Gegenwart kann nicht gemacht werden. Das ist ebenso unmöglich, meint Marcel, wie man eine Frau lehren könne, charmant zu sein²⁸. Die Kunst der Gegenwart ist in Wirklichkeit eine Gnade. Sie wird mir vom anderen geschenkt, wenn ich mich ihm öffne. Die Gegenwart kann nicht ergriffen, sie kann nur empfangen werden. Das bedeutet nicht, Gegenwart sei nicht wirklich. Nichts ist wirklicher als die Gegenwart des anderen in oblativer Liebe. Es ist die meta-problematische Wirklichkeit des ontologischen Mysteriums. Nicht der Zugriff des Problematischen dringt hier ins Innere vor, sondern das Offenhalten in Freiheit für den anderen, die Verfügbarkeit für andere²⁹.

Dadurch wird der Mensch aus der Enge der Objektivität und aus ihren Zwängen befreit, er wird frei für das Sein in der Gegenwart. Freiheit ist empfangene Freiheit, Offenständigkeit zum Sein, nicht die promethische Freiheit eines

²⁵ EM 163—164, vgl. DM 157.

²⁶ GU 297/298, ME I 223. Nach V. Berning soll Marcel den Begriff Gegenwart aus der angelsächsischen Philosophie entlehnt haben (Gabriel Marcel und Maine de Biran. Ein Vergleich: Theologie und Philosophie 47 (Freiburg 1972) 402—408, 407) G 103/104 wird das von Marcel indirekt bestätigt.

²⁷ ST 39, vgl. ME I 221.

²⁸ ME I 222.

²⁹ Vgl. 133, ST 43—61, ME I 224, GN 298.

Wesens, das durch sich selbst sein will oder zu sein beansprucht. In Freiheit ist das Ich dem Du verfügbar. Hier liegt der Ursprung der Treue. Sie läßt sich nur erfahren und verstehen vom Du her, von der intersubjektiven Gegenwart.

Treue ist nicht Treue zu einer Sache, sondern zum Du. Wie stets geht Marcel auch hier von einem konkreten Beispiel aus: „Ich bin bei einem Kranken, ich besuche ihn vielleicht aus reiner Höflichkeit, aber ich stelle fest, daß mein Besuch ihm ein viel größeres Vergnügen bereitet hat, als ich vorausgesehen habe... Einem unwiderstehlichen Impuls folgend, verpflichte ich mich, ihn regelmäßig zu besuchen³⁰“. Ich gehe so ein Engagement ein. Sofern es ein echtes war, stehe ich in Treue zu dem, was ich eingegangen bin. Die Treue gestaltet von nun an mein Handeln. Insofern ist sie eine schöpferische Treue³¹ für den, der sie ausübt, und für den, der sie empfängt³². Der Aspekt des Schöpferischen in der Treue verbindet zugleich die Freiheit, mit der ich das Engagement eingegangen bin, mit dem intersubjektiven Sein. Die Treue hat so ihren Ort im Sein³³.

In der oblativen Liebe und der intersubjektiven Gegenwart liegt der eigentliche Wirkungsbereich der Treue. Die Treue behauptet sich gerade dort, wo scheinbar keine Gegenwart mehr möglich ist. Sie trotz der scheinbaren Abwesenheit des anderen und führt wieder zur Gegenwart, da sie unzerstörbare Beziehung bedeutet. So ist Treue Sieg über die Abwesenheit, dann aber auch Sieg über die Zeit; denn gerade die verfließende Zeit ist jenes, das den anderen mir entfernt und entfremden möchte, ihn zum Abwesenden machen will. Die Zeit vergeht und mit ihr — ohne Treue — der andere. So wird die Treue der einzig mögliche Sieg über die Zeit³⁴.

Durch oblativ Liebe und Verfügbarkeit, durch Treue in Freiheit und die Gegenwart der Intersubjektivität entgeht der Mensch der Verzweiflung, die ihn zu befallen droht, wenn er ins objektive Gefüge der ihn umgebenden Welt schaut. Durch Treue in Freiheit eröffnet sich die Möglichkeit der Hoffnung, dringt der Mensch ein ins Mysterium der Hoffnung.

„Ich hoffe auf dich für uns“ — das ist für Marcel der gemäßeste und fassendste Ausdruck für jeden Akt, den das Zeitwort „hoffen“ noch „unklar und verhüllt“ wiedergibt³⁵. Nur die beharrlichste Reflexion³⁶ vermag im Akt der

³⁰ ST 153, SH 149/150.

³¹ ST 156, vgl. DM 73—96.

³² HV 176.

³³ SH 43; ST 163: „Vom Sein als Ort der Treue“. Marcel hat hier Gedanken von H. Bergson aufgegriffen, sich aber entscheidend von ihm abgesetzt (JM 150, ST 18).

³⁴ ST 147, 157, SH 15. Marcel scheut sich nicht zu sagen, Liebe und Treue seien Haltungen, die bewußt Risiken auf sich nehmen (DM 96).

³⁵ HV 77.

³⁶ Erinnt sei an Marcells Absage an subjektive Intuitionen als Weg des Denkens (Anm. 10).

Hoffnung zu erkennen, daß das Du Garant, ja gewissermaßen „Zement“ für den Grund der Einheit meiner selbst mit mir und den anderen ist. Nur wer das Haben transzendieren kann, wagt die Hoffnung. In der Hoffnung leben — das bedeutet, dem immer treu zu bleiben — auch in Stunden der Dunkelheit —, was ursprünglich vielleicht nur eine Inspiration, eine Begeisterung, eine Verzückung war³⁷. Das Hoffen schreitet fort in Richtung auf das Sein, das wartet, auf das göttliche Du. Die Hoffnung ist kein naiver Optimismus und kein Stoizismus³⁸. Sie lebt allein vom Du, vom Du des anderen, das Licht vom Lichte des göttlichen Du ist.

Die Rückkehr zum Nächsten ist die Bedingung der Annäherung an das Sein, an das Ewige, das nicht enttäuscht. Denn das Sein kann niemals ein Es des Denkens werden. Die Liebe ist es, die den Geist des Habens sprengt. Für X. Tilliette ist diese Philosophie der Liebe so christlich, daß sie nicht mit der Weisheit dieser Welt gedeutet werden kann. Das Bild des Heiligen sei Vorbild für die Intersubjektivität³⁹. Daran ist sicher richtig, daß Marcel durch den christlichen Glauben inspiriert wurde. Aber er will doch eigene Wege gehen, gerade bezüglich der Unsterblichkeit des Menschen. Eher sollte man mit V. Berning davon sprechen, daß die christliche Offenbarung die geschichtliche Voraussetzung des Marceleschen Philosophierens darstellt⁴⁰.

II. Der Tod im Gefüge marceleschen Denkens

Jede Philosophie, die den Tod umgeht, wird nach G. Marcel dadurch bestraft, daß sie einen falschen Weg geht und in den Abgrund des Nichts stürzt⁴¹. Aber es genügt auch nicht, den Tod als Problem zu bedenken, denn dann wird der Tod als Stillstand einer Maschine begriffen, als Vernichtung des Menschen⁴². Dann ist der Gedanke an Sterben und Tod nur eine quälende Vorstellung, die zur völligen Verzweiflung führt⁴³. Der Tote erscheint in der Ordnung des Habens als einer, der nichts mehr hat, nicht einmal mehr Zeit. Nicht-Haben ist aber

³⁷ HV 80.

³⁸ Vgl. P. LENZ-MEDOC, a. a. O. 55.

³⁹ X. TILLETTE, a. a. O. 412.

⁴⁰ V. BERNING, a. a. O. 377/378. Marcel selbst sagt ausdrücklich, er verstehe sich als Philosoph der Schwelle, der sich auf der Mittellinie halten will zwischen Gläubigen und Ungläubigen. Er schließt sich an die christliche Religion an, will aber auch zu Nichtgläubigen sprechen können (G 67), aber doch keine Brücken zum Glauben hin bauen. (305). Übereinstimmend damit ist, daß die Person Jesu Christi bei Marcel keine Rolle spielt. (G 62 — von P. Ricœur geäußert) Vgl. dazu M. BERNARD, *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel*, Le Puy 1952.

⁴¹ Vgl. ST 75.

⁴² JM 119, ST 13, ME II 152.

⁴³ ST 119, 128.

hier soviel wie Nicht-Sein⁴⁴. Wer nichts hat, ist nicht. In der Welt der Funktion hat der Tod keinen Platz, denn er ist zu nichts nütze. Im Blickpunkt der von der Funktion beherrschten technisierten Welt kann der Tod gar nichts anderes sein als die Ausstoßung eines unbrauchbar gewordenen Wesens⁴⁵, eine Außerdienststellung, ein Sturz ins Unbrauchbare⁴⁶. Letzten Endes wird alles in Verzweiflung enden. Denn das einzige Sichere, das kommt und an dem alles Haben und jede Funktion scheitert, ist der Tod. Der Termin ist unsicher, aber unvermeidlich. Wir unterscheiden uns durch nichts von einem zum Tode Verurteilten. In dieser primären Reflexion, im gedachten Denken bleibt der eigentliche Tod unbedacht. Erst das denkende Denken löst die Spannung des Zum-Tode-verurteilt-Seins. Ansatzpunkt des Andenkens des Todes ist die Frage „Wie stehe ich zu meinem Tode⁴⁷?“ An anderer Stelle sagt Marcel: „Dieses Verhältnis (d. i. zum Tode) steht zur Wahl, es muß geschaffen, ja in gewisser Hinsicht erfunden werden“⁴⁸.

Es geht also um Engagement zum Tod.

1. Prüfung, Freiheit und Tod

Der extreme Umstand *par excellence* des menschlichen Lebens ist die unmittelbare Nähe des Todes. Niemand ist sicher, daß sein Tod nicht unmittelbar bevorsteht⁴⁹. So ist der Tod die große Prüfung, die Anfrage an unser Leben. Unter Prüfung versteht Marcel einen Anstoß, eine unmittelbare Erfahrung kritisch zu überdenken. Für unseren Philosophen hat die Prüfung das charakteristische Kennzeichen der Freiheit. Das Ergebnis ist für den Menschen niemals zwingend. Alles daran ist vielmehr eine Funktion der Freiheit des Menschen. Eng verbunden damit ist das Moment des Schöpferischen: Die Prüfung verändert mich, sie schafft mich neu, ich werde anders, wenn ich frei mich ihr unterwerfe⁵⁰.

Der Tod als der extreme Umstand *par excellence* meines Lebens wird mir zu einer Prüfung. Der Tod selbst prüft mich. Prüfung und Freiheit — das sind die Kategorien, mit denen die Sammlung in das Mysterium des Todes eindringt. Der Tod als Prüfung gibt mir Aufschluß darüber, was mein innerstes Leben ausmacht. Er gräbt in mir den Abgrund, der mich immer wieder anziehen möchte. Aber in der Freiheit der Prüfung muß ich bestehen bleiben, um mich meinem Sein zuzuwenden, das darauf wartet, aufgegriffen oder — wie Marcel sagt —

⁴⁴ SH 91.

⁴⁵ EM 77.

⁴⁶ MP 147.

⁴⁷ WG 67.

⁴⁸ WG 73.

⁴⁹ ST 70.

⁵⁰ ST 77—79, JM 229.

„begrüßt“ zu werden⁵¹. Nur wenn ich die Spannung des Todes als Prüfung ertrage, schaffe ich dem Tod als Mysterium Raum in meinem Leben, dann wird der Tod zur „positiven“ Prüfung meiner selbst. Das Wort „positiv“ soll hier bedeuten: Das an sich offene Zusammenspiel der Freiheit mit dem Tod wird so entschieden, daß die Freiheit den Selbstbetrug zurückweist, der sie dazu verleiten möchte, dem Tod die Macht zuzugestehen, über die nur sie verfügen kann⁵². Die Freiheit wird so zur Zustimmung, Bejahung, Liebe. Im Vollzug meiner Freiheit trete ich ein in das Mysterium des Todes, auch ohne daß ich sterbe, durch die Liebe, die ich als freies bejahendes Wesen mir selbst und den anderen gegenüber hege. Die Prüfung in und der Freiheit ist die Prüfung in und der Liebe. Der Tod wird zur Prüfung meines Mitseins, meiner Intersubjektivität. Er wird zur Prüfungsstelle meines Engagements und damit zur Keimzelle neuer zunächst ungeahnter Möglichkeiten meines Seins.

2. Der Tod und die Liebe

Mein Tod ist etwas Geheimnisvolles. Denn meinen Tod kann ich gar nicht als Ereignis betrachten, das mich betrifft. Als Ereignis erlebe ich den Tod anderer, aber eben nur insofern er ihr Tod ist und nicht der meine. Für mich ist mein Tod ein etwas, das ich nur negativ definieren kann⁵³. Was ich erlebe, ist der Tod des Nächsten. Aber gerade das ist für Marcel das Bestürzende des Todes. Der Tod des Nächsten, der Tod des geliebten Menschen stürzt in Verzweiflung und Einsamkeit. Das Alleinsein ist unwiderruflich geworden⁵⁴. Für Marcel ist, wie er selbst sagt, im Unterschied zu dem, was anscheinend alle Philosophen gedacht haben, der Tod des geliebten Wesens wesentlicher und tragischer als das meines eigenen Todes⁵⁵. Angesichts meines Todes kann ich mich betäuben. Aus dieser Betäubung werde ich aber grausam herausgerissen durch den Tod eines geliebten Menschen. Gerade der Tod des Nächsten wird so zur Prüfung, die die Prüfung durch den eigenen Tod hilfreich unterstützt. Mein Tod bleibt mein Tod, aber er verliert an Macht, denn tragischer ist der Tod des Geliebten. In der Kontroverse mit L. Brunschvicg äußert Marcel: „Was zählt, ist weder mein Tod noch der Ihre, sondern der Tod dessen, den wir lieben⁵⁶.“ Wo Liebe ist, versinkt alles im Tod.

⁵¹ ST 72.

⁵² ST 94, WG 71.

⁵³ GU 72. Das bekannte Wort Epikurs, daß der Tod uns nichts angehe, solange wir leben, und daß wir nicht mehr da sind, wenn er da ist, erweist sich in Marceles Interpretation als der Welt des Habens und der Ordnung der Funktionen zugeordnet.

⁵⁴ ST 225.

⁵⁵ Als Beispiel nennt Marcel Heidegger (vgl. u. a. WG 77,80). Jaspers wird ausgenommen (ST 224—225), ebenso Schelling (TW 144).

⁵⁶ GU 287, vgl. WG 81, TW 144, ST 225.

Marcel weist auf eines seiner Dramen hin: „Valentine, eine meiner Gestalten in ‚L’Horizon‘, sagt von dem Manne, den sie liebt und der bei einem Unfall umgekommen ist: ‚Sein Tod ist mein Tod⁵⁷‘.“ Dieses Wort deckt wie kein anderes die schmerzvolle Leere auf. Aber die Liebe ist zugleich die einzige Weise, wie der Konflikt Liebe — Tod überhaupt gelöst werden kann. Antonius — eine Gestalt aus dem Theaterstück „La mort de demain“ — sagt: „Ein Lebewesen lieben, heißt ihm sagen, du wirst nicht sterben⁵⁸.“ Meine Liebe ist von Treue getragen, die die Prüfung des Todes überdauert. Sie setzt den geliebten Menschen gegenwärtig, auch wenn er gestorben ist. Die Liebe kann es nicht zulassen, wenn behauptet wird, eine Photographie, ein Film, eine Idee oder ein Werk sei alles, was von dem geliebten Menschen geblieben ist. Denn das alles ist nur Trug- und Schattenbild, eine groteske Nachahmung des Lebens⁵⁹. Die Liebe sagt: Der Mensch selbst ist gegenwärtig.

3. Der Tod und die Gegenwart

Es hat keinen Sinn, zu sagen, man habe einen Freund „verloren“. Denn dieser Ausdruck macht den Menschen zu einem Gegenstand, rückt ihn ins Reich der Objekte. Nichts wird verloren, die Liebe hält den Geliebten in der Gegenwart⁶⁰. Diese Gegenwart ist mehr als Erinnerung, die ich „habe“, denn der andere ist niemals ein Besitz, weder früher, als er lebte, noch jetzt, da er gestorben ist. Wer den anderen als Besitz halten möchte, ist „besessen“. Eine solche „Besessenheit“ (von Besitz!) zeigt sich darin, daß man aus einem Toten ein Idol macht: Man will ihn weiter „haben“, „besitzen“. Je mehr die Besessenheit abgelegt wird, um so gegenwärtiger wird der andere. Indem ich mich dem anderen öffne, ist er mir gegenwärtig, allerdings nicht objektiv, nicht subjektiv, sondern in der Inter-subjektivität. Die Erfahrung, um die es hier geht, kann nur umschrieben werden mit Formeln wie „Das bist du“, „Du bist da“, „Bist du es wirklich⁶¹?“

Die Frage nach der Gegenwart der Toten spielt in Marcells Dramen eine entscheidende Rolle. In dem unvollendeten Stück „Das Unergründliche“, das Marcel seinem Buch „Gegenwart und Unsterblichkeit“ beigelegt hat, kreisen alle Gespräche um den toten Maurice Lechevallier. Seine Schwägerin Edith unterhält sich mit Abbé Séveilhac über ihren Schwager und ihren Mann. Dem toten Maurice fühlt sie sich gegenwärtiger als ihrem Mann Robert. Der Abbé empfiehlt ihr das Gebet für den Verstorbenen. Aber für Edith ist das eine Verbannung des

⁵⁷ WG 77.

⁵⁸ Zitiert in SH 102, Anm. 1; vgl. auch ME II 62 f.

⁵⁹ GU 178.

⁶⁰ GU 95.

⁶¹ GU 110. Der Ausdruck „tot“ wirkt hier verletzend und entweihend für beide (WG 83).

Toten in die Abwesenheit. Die Gegenwart des geliebten Toten ist für Edith viel dichter und tiefer als die eines Lebenden. „Wenn ich in einer bestimmten Art und Weise — mit Zärtlichkeit und Sammlung (!) — an ihn denke, so regt sich in mir ein reicheres, tieferes Leben, von dem ich weiß, daß er daran teilhat. Dieses Leben bin nicht ich. Es ist aber auch nicht er: Wir beide sind es⁶².“

Vom genauen Gegenteil handelt Marcells Drama „Die Trauerkapelle⁶³“. Aline Fortier liebt abgöttisch ihren im Krieg gefallenen Sohn Raymond. Raymonds Verlobte Mireille wird als Teil des Toten betrachtet. Diese will nach dem Tod ihres früheren Verlobten Robert Chauteuil heiraten. Aber Aline zwingt sie, dieser Liebe zu entsagen, da es sie als Verrat an Raymond ansieht. Statt dessen wird Mireille gezwungen, den todgeweihten Neffen Alines zu heiraten. „Die Trauerkapelle“ endet tragisch. Als Robert Chauteuil bei einem Unglücksfall stirbt, erkennt Aline, wie sie wirklich ist: besitzen-wollend, besessen. Das Drama schließt mit vollständiger Verzweiflung Alines. Es will aussagen: Der Tod als Prüfung stellt vor die radikale Wahl: Sein oder Haben, Haben als Ort der Begierde und des Besitzes oder Sein als Ort der Treue in Freiheit. Aline liebt in der Unverfügbarkeit, weil sie abgöttisch, possessiv liebt. Oblative Liebe gibt dagegen Gegenwart in Freiheit. Das ist kein Wunschbild, kein Traum, keine Idee in mir, kein Trugbild, das sich in mir selbst gebildet hätte, sondern das Du-Bleiben des Du über den Tod hinaus, ein Bleiben in freier Treue. Die Treue über den Tod hinaus ist aber von Hoffnung durchwoben.

4. Der Tod und die Hoffnung

„Das wesentliche Problem war für mich stets und ist noch immer zu erkennen, wie man *wiederfinden* kann, wäre es auch in der Hoffnung. Was ist dann diese Hoffnung⁶⁴?“

Aus der ganzen Skala der Möglichkeiten des Hoffens meint Marcel ein „ich hoffe“, das mich in meiner Situation, in der ich mich befinde — hier angesichts eines lieben Toten —, engagiert. Die Hoffnung ist eingesenkt in die Prüfung des Todes. In der Hoffnung melde ich mich dem Sein, das von mir begrüßt werden will. Ich wende mich zu einem Licht, das ich nicht sehe, „in der Hoffnung, hereingezogen zu werden aus (meiner) gegenwärtigen Nacht⁶⁵“.

Die Hoffnung, die mit der Treue gepaart ist, beseitigt das Wesen der Zeit, die sich mir zwischen mich und den geliebten Toten schiebt. Sie zielt auf „Wieder-

⁶² GU 341. Marcel bezeichnet dies als die existentiellen Prämissen der Unsterblichkeit.

⁶³ Schauspiele I, 9—83.

⁶⁴ GU 207. Vgl. M.-M. DAVY, Gabriel Marcel. Ein wandernder Philosoph, Frankfurt 1964, 267—279 „Metaphysik der Hoffnung“.

⁶⁵ HV 40.

vereinigung, auf Sammlung, auf die Versöhnung; dadurch, aber auch allein dadurch, ist sie wie eine Erinnerung an das Zukünftige⁶⁶. Als Beispiel führt Marcel eine Mutter an, die hartnäckig auf der Hoffnung besteht, daß sie ihren Sohn nach dem Krieg wiedersehen wird, obwohl sein Tod durch Zeugen, die seine Leiche gefunden und beerdigt haben, beglaubigt ist. Objektiv betrachtet, ist eine Rückkehr unmöglich, ist das Verhalten der Mutter sinnlos. In ihrer Hoffnung und Liebe aber transzendiert die Mutter die objektive unmögliche Tatsache. Einem Menschen dürfen wir nicht das Recht nehmen, zu hoffen, d. h. wider alles zu lieben⁶⁷.

Ihre Erfüllung findet diese Hoffnung der Mutter anders als sie es erwartet. Die Gegenwart ihres geliebten Sohnes ist das Endziel ihres Hoffens. Ihr scheinbar sinnloses Hoffen schließt dennoch Gewißheit ein, prophetische Gewißheit⁶⁸ auf die Gegenwart des Toten in der oblativen Liebe.

III. Gegenwart und Unsterblichkeit

Marcel geht es nicht um einen objektivistischen Beweis für die Unsterblichkeit, sondern um die Sicht der Unsterblichkeit im Licht der von der Liebe und Hoffnung durchtränkten Gegenwart des geliebten Menschen.

1. Gegenwart und Fortleben

Meine Liebe und meine Treue sehen unabänderlich den ungewissen Zeitpunkt kommen, an dem das geliebte Gegenüber nicht mehr in der gleichen Weise gegenübersteht. Verschärft wird diese Lage dadurch, daß auch ich unter nicht abwägbaren Umständen kein Gegenüber mehr sein kann. Das Problem kulminiert in der Frage: Wer überlebt wen? Marcel kritisiert den Begriff Überleben aber in entscheidenden Punkten. „Überleben“ ist eigentlich nur denkbar auf dem Hintergrund einer gemeinsam durchschrittenen Strecke. An einem Punkt ist der geliebte Mensch stehengeblieben, ich bin weitergegangen⁶⁹. In meiner Erinnerung bleibt vor allem der Punkt haften, an dem der andere stehenblieb. Daher kommt es, daß wir Menschen den letzten Augenblicken eines Sterbenden so viel Bedeutung zumessen. Aber gerade sie machen den Toten erst recht zum Toten. Den Toten muß ich aus den Klauen des zurückgelassenen Punktes der durchlaufenen Strecke, die mein Leben ist, entreißen. Die Eindrücke vom letzten Augenblick eines Menschen sind faszinierend,

⁶⁶ HV 68.

⁶⁷ HV 83.

⁶⁸ GU 228.

⁶⁹ GU 88.

aber falsch. Sie bieten nach Marcel das Bild, in dem sich der Verstorbene am wenigsten erkennen würde und das dem, was er war, am meisten fremd ist⁷⁰. Jenseits aller Fragen nach etwas, das früher war und jetzt vergangen ist, müssen wir uns halten an die Beziehung, die besteht zwischen mir und dem Du. Der andere darf nicht zu einem Bild degradiert werden. Denn das Bild ist passiv, eben tot; der Gegenwärtige aber ist aktiv, lebendig. Der andere muß von mir als Leben gedacht werden. Um der Treue und der Liebe willen muß ich dem anderen sein Wesen lassen, darf es nicht zu meinem eigenen zu machen suchen, ich darf ihn nicht in Einzelmomente auflösen, schon gar nicht ihn mit Erinnerungen verwechseln, die ich dann zudem noch nach der Art von Reliquien behandle. Die Erfahrung der Gegenwart liegt außerhalb jeder Erfahrung eines Dings⁷¹.

2. Gegenwart und Unsterblichkeit

Ist die Gegenwart des geliebten Menschen, die ich in oblativer Liebe erfahre, identisch mit der Unsterblichkeit dieses Menschen? Stirbt dieser Mensch nicht, lebt er weiter, vor allem, wie lange? Lebt er, solange ich ihn liebe? Stirbt er mit mir und meiner Liebe oder überdauert er sie? — das und noch vieles andere sind Fragen, die man an Marcells Denken richten kann. Der Philosoph ist bei der Beantwortung solcher Fragen sehr vorsichtig. „Objektiv“ läßt sich nicht viel sagen. Es muß immer wieder versucht werden, den Gedanken schrittweise nahezukommen. Für Marcel überragt der Gedanke der Unsterblichkeit bei weitem den des Fortlebens, wie er bisher skizziert wurde. Er überragt ihn so sehr, daß es für Marcel fast unmöglich ist, in die Theologie einzumünden, wenn er von Unsterblichkeit spricht. Unsterblichkeit des Menschen und Gott — das sind nicht voneinander abtrennbare Wirklichkeiten, während Fortleben zumindest gedacht werden kann, ohne an Gott zu denken. Marcel selbst will nun doch von Unsterblichkeit sprechen, sich aber strikt diesseits der Grenzlinie halten, die der Philosoph nicht beschreiten kann⁷². Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist vielmehr die Gegenwart des Toten für einen Menschen in der Intersubjektivität des Wir.

Die Philosophie des denkenden Denkens führt mich ins Herz aller Dinge, d. h. ein ganz bestimmtes individuelles Wesen mit ganz verschiedenen Verbindungen zu bestimmten Menschen. Ich kann ihr nur folgen, wenn ich den Hochmut ablege, alles in den Griff bekommen zu wollen. Ablegen des Hochmuts der Besessenheit — das bedeutet Auslieferung an die positive Freiheit, die Liebe und Treue ist. Darin schwindet jene Furcht, die mich nicht loskommen läßt von dem

⁷⁰ GU 91.

⁷¹ GU 107. Man muß beachten, daß es für Marcel kein nacktes Daß des Fortlebens gibt. (GU 175). Das wäre unmenschlich. Er reflektiert deshalb nur über das Überleben in bezug auf einen bestimmten Kreis und Bereich von Menschen (WG 74/75).

⁷² GU 304.

Gedanken, der geliebte Tote könne vielleicht doch nur in meiner Einbildung weiter existieren und nicht in Wirklichkeit. Es liegt hier weder ein Beweis vor im Sinne objektivierenden Denkens, auch nicht ein Appell an das Gefühl: Man darf einen lieben Toten doch nicht vergessen. Vielmehr ist es durch Freiheit die intersubjektive Gewißheit der Liebe. Weil die Gegenwart in dieser Liebe wurzelt, hört sie auf, bloße Hypothese zu sein, ist sie „supra-hypothetisch“⁷³.

Liebe ist also der Maßstab der Gegenwart, nicht Leben oder Tod. Wo keine Liebe ist, da ist niemand gegenwärtig, ob er lebt oder gestorben ist. Ohne Liebe versinkt die Welt im Tod, auch wenn es ein immerwährendes Leben in dieser Welt geben würde⁷⁴. Die oblativ Liebe allein vergewissert mir, daß die Gegenwart des andern keine Projektion einer abgelaufenen verfloßenen Erfahrung ins Imaginäre ist.

Ich kann nicht lieben, ohne die Unsterblichkeit dessen anzunehmen, den ich liebe. Sonst begeben sich in die Ordnung des Habens und ins Gefüge der Funktionen. Der Unsterblichkeit, die für mich in meiner Erfahrung aufbaut auf der intersubjektiven Gegenwart, eignet Geheimnischarakter. Nur die Sammlung des denkenden Denkens läßt das Mysterium spüren. Für Draußenstehende, Neugierige, die zuschauen wollen mit der Idee, es könne ja vielleicht sein, gibt es keine Annäherung. Man muß vielmehr eine Umkehr vollziehen, übergehen von der Verweigerung des Seins zur Anrufung („Du refus à l'invocation“). Die Hoffnung ist es, die mich zur Anrufung einlädt.

3. Unsterblichkeit und Hoffnung

Die Hoffnung begreift die prophetische Gewißheit der Unsterblichkeit in sich. Das hoffende Wesen ist in seinem innersten Kern aktiv. Wer alle Ketten der Besessenheit abgelegt hat, erfährt die „göttliche Leichtigkeit eines Lebens in der Hoffnung“⁷⁵. In der Hoffnung leben — das bedeutet, in den Stunden der Dunkelheit dem treu zu bleiben, was in der Intersubjektivität erfahren wurde.

Die Hoffnung ist für Marcel kein Warten auf paradiesische Zustände, sie ist nur sekundär zukunftsorientiert, vielmehr hat sie ihren Zielpunkt in der Gegenwart des Geliebten. Im hoffenden Offensein für das Geheimnis des Seins, das sich in der intersubjektiven Gegenwart kundgibt, offenbart sich die Überlegenheit des

⁷³ GU 302. Diese Art der Gegenwart darf nicht verwechselt werden mit irgendeiner Art von Spiritismus. Allerdings hat sich Marcel eine Zeitlang mit der Frage der Möglichkeit paranormalen Wissens befaßt. Vgl. u. a. JM 129/130; ST 37/38. Unmißverständlich legt aber Marceles Dramafragment „Das Unergründliche“ dar: Die Gegenwart des Toten in der oblativen Liebe ist nicht die beschwörte Gegenwart einer spiritistischen Sitzung (vgl. GU 341). Dazu M.-M. DAVY, 303—316.

⁷⁴ Vgl. GU 237.

⁷⁵ HV 78. Vgl. M.-M. DAVY, 316—329 „Unsterblichkeit“.

menschlichen Wesens über den Tod. Echte Freiheit und echte Hoffnung sind Spuren der Unsterblichkeit in unserer Welt. In Liebe und Treue angesichts des Todes geht die Ahnung eines Unzerstörbaren auf⁷⁶. Gemeint ist damit das unzerstörbare Leben des Menschen, aber auch das unzerstörbare Leben Gottes. Immer wieder haben wir im Vorhergehenden versucht, vom göttlichen Du möglichst zu schweigen, um nicht den Eindruck zu erwecken, als gehe Marcel von Gott aus und wolle so die Unsterblichkeit des Menschen erweisen. Das würde ein ganz falsches Licht auf Marcells Überlegungen werfen. Unser Philosoph geht aus vom Du und Ich, vom Wir der Intersubjektivität, die ihn immer wieder verweist auf das Sein, das darauf wartet, begrüßt zu werden. Dieser Hintergrund mußte immer wieder beachtet werden. Wir haben aber versucht, zu zeigen, daß die Erfahrung, daß das Sein darauf wartet, begrüßt zu werden, vom Menschen selbst gemacht wird, wenn er sich dem anderen Menschen in oblativer Liebe zuwendet. Das soll kein Gottesbeweis sein — Marcel selbst ist Gottesbeweisen gegenüber kritisch eingestellt⁷⁷ —, sondern eine Erfahrung des lebendigen Du. Um die Trennungslinie von Philosophie und Theologie nicht zu überschreiten, haben wir auch alle Überlegungen Marcells über den Glauben⁷⁸ nicht berücksichtigt. Sie sind von ihm zwar nicht als theologische Darlegungen gemeint, könnten aber den Eindruck erwecken, als rede Marcel als Theologe⁷⁹. Ebenso ist es, wenn Marcel über das Beten spricht.

Alles aber steht im Dienst dessen, worauf Marcel immer wieder hinzielt, auf die Erfahrung des Seins in der oblativen Liebe. Nicht durch eine rationale Beweiskette wird das Du Gottes erreicht, sondern im Du, das mir in der Intersubjektivität gegenwärtig ist, leuchtet mir das ewige Du Gottes. So wird der Tod Prüfstein der Erfahrung des ewigen Du, zugleich aber auch das Tor der Hoffnung, denn hier ergeht Gottes schöpferischer Ruf.

IV. Abschließende Fragen und Überlegungen

Niemand wird den Gedanken Marcells zu Tod und Unsterblichkeit ihren inneren Reiz absprechen können. Man muß sich aber auch im klaren sein, daß nirgends die Unsterblichkeit des Menschen bewiesen werden sollte. Es geht auch nicht um die Behauptung, daß nur der unsterblich sei, der geliebt werde. Marcel setzt vielmehr an an einer ganz konkreten Erfahrung und denkt sie zu Ende im

⁷⁶ HV 198. Die Hoffnung ist der Stoff, aus dem die Seele ist (SH 87).

⁷⁷ Vgl. H. OGIERMANN, Gottes Existenz im Denken von Gabriel Marcel: Scholastik 29 (Freiburg 1954) 174—209.

⁷⁸ Vgl. u. a. JM 131, TW 197—216, Dialog und Erfahrung 13—31. Dazu F. HOEFELD, Der christliche Existenzialismus Gabriel Marcells, Zürich 1956, 109—116.

⁷⁹ Marcel gibt indirekt zu, daß seine Werke so sind, als seien sie von einem Theologen geschrieben (G 66).

Hinblick auf Tod und Unsterblichkeit. Es ist die Erfahrung der oblativen Liebe. Das bedeutet keineswegs, daß andere Wege und Erfahrungen ausgeschlossen würden. Einige spezifische Punkte der marcelschen Darlegungen sind folgende:

1. Tod und Unsterblichkeit gehören gleicherweise zum Leben des Menschen.

Wir brauchen keine neuen fremden Wege zu suchen, wenn wir von Tod und Unsterblichkeit sprechen. Es brauchen keine geheimnisvollen Tatbestände fern vom konkreten Menschsein gesucht zu werden. Denn Menschsein und Tod gehören ebenso zusammen wie Menschsein und Unsterblichkeit. Der Mensch muß sich tiefer engagieren in seine konkreten Situationen und Begegnungen. Unsterblichkeit wird in dieser Sicht nicht als nachträgliche oder zusätzliche Eigenschaft des Menschen begriffen, sondern als eine Weise, den Tod zu erfahren, verstanden. Nur in Zustimmung zur untrennbaren Einheit von Leben und Liebe, von Leben und Tod, von Leben und Unsterblichkeit lebe ich dem Sinn meines Menschseins entsprechend.

2. Tod und Unsterblichkeit sind nur erfahrbar in der Liebe.

Die Kategorie des Mitseins muß allem zugrunde liegen, was in dieser Sicht über den Tod gesagt wird. Liebe und Treue — diese beiden tragen den Tod, bauen über den Tod hinaus die Gegenwart des anderen. Wer sich in Liebe dem anderen verfügbar macht, erfährt ihn als gegenwärtig, auch wenn er gestorben ist. So tritt der Mensch ins Land der Hoffnung.

3. Auslegung des Todes und Erörterung der Unsterblichkeit sind in ihrer Identität theologisch offen.

Das konkrete menschliche Sein schließt sich in der Liebe als Du auf. Das Du überdauert den Tod. In der Gegenwart des Toten erfahre ich die existentiellen Prämissen der Unsterblichkeit. Denn hinter dem Du, dem ich in intersubjektiver Liebe verbunden bin, steht jenes Du, dem wir den Namen Gott geben. Bei Marcel klingt das immer wieder an, wenn er vom Sein und dem Begrüßen des Seins redet. Die Wirklichkeit Gottes wartet darauf, von mir hoffend angerufen zu werden. Die Auslegung des Todes und die Erörterung der Unsterblichkeit wollen nicht die Existenz Gottes beweisen, aber gerade weil beide im Menschsein und in der intersubjektiven Gegenwart eine Einheit bilden, sind sie keine Widerstände gegen das göttliche Du, die Transzendenz aller personalen Erfahrungen des Menschen, die sich doch im personalen Leben des Menschen ereignen kann. Gott und das Leben des Menschen werden nicht auseinanderdividiert. Aber Gott wird auch nicht zum Beweismittel degradiert.

4. Die Problematik der Marcellschen Ausführungen

Die Sammlung des denkenden Denkens kann nichts beweisen, was der primären Reflexion stichhaltig ist bis in die letzten Argumentationen hinein. Nur zum Vollzug kann eingeladen werden, den gleichen Weg zu gehen. Da aber der Weg der Sammlung der Weg der Prüfung ist, bleibt es nicht aus, daß nicht alle diesen Weg gehen wollen, sondern sich lieber in die Sicherheit objektivierbaren Denkens, des gedachten Denkens flüchten. Marcel nennt diese Haltung gelegentlich die des gesunden Menschenverstandes, oder er spricht von den Einwänden eines gewissen Realismus⁸⁰. Schon diese Ausdrücke zeigen, daß der Anschein immer bei den Bestreitern der Auffassung Marcells liegt, näherhin der Anschein des größeren Wirklichkeitsbezugs im Gegensatz zu Phantasterei. Es handelt sich nach der Absicht ihres Urhebers um freie Gedanken. Auch für den christlichen Theologen sind und bleiben sie Möglichkeiten, die keine Brücke zwischen Philosophie und Glauben sein wollen, sondern Einladungen. Sie bleiben auch dann bestehen, wenn das Objektive nicht unbedingt als Gefängnis angesehen wird, in das Breschen zu schlagen sind.

⁸⁰ GU 228.

Apostolische Autorität im Volke Gottes

Über Grund und Grenzen geistlicher Vollmacht*

Autorität und Gewalt im Sinne von amtlicher Autorität und öffentlicher Gewalt sind Begriffe, die trotz ihrer langen und reinigenden juristischen Tradition heute emotionell belastet sind. Besonders der Gewaltbegriff scheint inzwischen seine juristische Unschuld eingebüßt zu haben¹. Verständlich ist dies aus vielerlei Gründen, berücksichtigt man dabei, daß das deutsche Wort „Gewalt“ undifferenziert zwei fast gegensätzliche Begriffsinhalte abdeckt, für die der lateinischen Rechtssprache immerhin die beiden Begriffe „potestas“ und „vis“ zur Verfügung standen.

Der kirchlichen Rechtssprache ist der Begriff der „potestas sacra“ geläufig. Auch hier kann man für die deutsche Kirchenrechtssprache feststellen, daß die wörtliche Übersetzung „heilige Gewalt“ sich nicht durchgesetzt hat². Statt dessen hat immer mehr die hierfür zweifellos passendere Bezeichnung „geistliche Vollmacht“ Aufnahme gefunden. Neben mehr gefühlsmäßigen Gründen, die hierbei eine Rolle spielen mögen, dürfte sich in diesem sprachlichen Phänomen das Bestreben nach besserer Differenzierung Ausdruck verschafft haben. Während Gewalt mit dem Begriff „Herrschaft“ verquickt ist, wird Vollmacht dem „Dienst“ zugeordnet³.

Wie dem auch sei, so kann doch nicht daran gezweifelt werden, daß die katholische Tradition bis herauf zum II. Vatikanischen Konzil stets daran festgehalten hat, daß die in den Bischöfen sich verkörpernde apostolische Autorität

* Leicht überarbeitete Fassung einer Gastvorlesung, die am 22. November 1976 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Fribourg/Schweiz gehalten wurde.

¹ Vgl. W. PERSCHEL, Artt. Gewalt, Gewaltverhältnis: Handlexikon zur Rechtswissenschaft, hrsg. v. A. Görlitz, Darmstadt 1972, 146—154, 159—166.

² Die herkömmliche Unterscheidung von „potestas ordinis“ und „potestas iurisdictionis“ wurde in der deutschen Kirchenrechtssprache unbefangen mit Weiegewalt und Hirtengewalt wiedergegeben. Seit das II. Vatikanische Konzil demgegenüber die „una sacra potestas“ betont hat, ist zwar noch in das Lexikon SACRAMENTUM MUNDI ein Artikel „Heilige Gewalt“ (MÖRSDORF) aufgenommen worden; danach aber kehrt diese Terminologie kaum noch wieder.

³ Vgl. den hierfür typischen Titel der Dissertation von P. KRÄMER, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1973.

und die in heiliger Weihe gründende geistliche Vollmacht Konstitutivelemente der Kirchenverfassung sind. Die folgenden Darlegungen wollen unter der Einschränkung kirchenrechtlicher Betrachtungsweise mit einigen Aspekten verdeutlichen, daß die geistliche Vollmacht als vorzügliches Instrument der apostolischen Autorität keine Willkürmacht ist. Wiewohl Autorität und Vollmacht in diesem Sinne formale Größen sind und insoweit rechtlichen Charakter haben, sind sie doch infolge ihrer ekklesiologischen Eigenprägung in Grenzen gehalten, die einem formalistischen Auswachsen entgegenwirken.

I. Der formale Aspekt der apostolischen Autorität

Aus vielerlei Gründen ist es nicht möglich, die apostolische Autorität als eine rein formale Größe auszudeuten. Dies muß aber noch nicht heißen, daß apostolische Autorität nicht auch wesentlich formalen Charakter habe. Darin gründet vielmehr der Rechtscharakter der geistlichen Vollmacht. Wer das formale Element leugnet, stellt das Kirchenrecht nicht nur in seiner konkreten, stets verbesserungsbedürftigen Gestalt, sondern grundsätzlich in Frage.

a) Der Widerspruch gegen den Rechtscharakter der apostolischen Autorität

Der äußerste Widerspruch, der gegen das Kirchenrecht als solches formuliert worden ist, muß dem Werk Rudolph Sohms entnommen werden. Der Kernsatz, um den seine ganze wissenschaftliche Anstrengung kreist, ist der vom innerwesentlichen Widerspruch zwischen Recht und Kirche. „Das Wesen der Kirche ist geistlich, das Wesen des Rechtes ist weltlich. Das Wesen des Kirchenrechtes steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch⁴.“ Man kann diesem Kernsatz des Sohmschen Werkes mit historischen⁵, rechtsphilosophischen⁶ und theologischen⁷ Gegenargumenten begegnen, doch bleibt klar, daß bei einem solchermaßen radikalen Widerspruch gegen das Kirchenrecht überhaupt für eine apostolische Auto-

⁴ R. SOHM, Kirchenrecht. Erster Band: Die geschichtlichen Grundlagen, Berlin (1923) 1970, 700; vgl. auch ebd. 2.

⁵ Es sei hier nur an die berühmte Rezension von ULRICH STUTZ erinnert, die dieser dem zu einem eigenen Buch angewachsenen gewaltigen Exkurs zum Kirchenrecht II „Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians“ gewidmet hat und die in den heutigen reprographischen Nachdrucken (Darmstadt 1967) gleich beigegeben ist.

⁶ Die Weltlichkeit des Rechtes entscheidet noch nicht über die theologische Seite des Rechtes und damit über seine prinzipielle Offenheit für die Kategorie des „Geistlichen“.

⁷ Das Werk Sohms ist von einer auffallenden Defizienz in der Christologie beherrscht; vgl. dazu unten S. 283.

rität rechtlicher Art kein Platz bleibt. Dies heißt aber nicht, daß der Gedanke einer apostolischen Autorität überhaupt dem Sohmschen Denken fremd war. Das Zeugnis der Schrift würde dies nicht zulassen. So ist ihm die ursprüngliche Organisation der Kirche eine charismatische⁸. Diese gründet in der unmittelbaren Geistbegabung dessen, der das wahre Wort Gottes verkündet. „Das Wort Gottes ist die letztlich entscheidende Quelle für die Ordnung der Ekklesia. Darum kann die Ordnung der christlichen Versammlung nicht durch irgendwelchen Beschluß der Versammlung, etwa durch einen Selbstgesetzgebungsakt der Gemeinde, sondern nur im Wege der *Lehre* festgestellt werden. Diese Lehre aber ist Sache des *Lehrbegabten*, welcher kraft seines Charismas *autoritär* das Herrenwort und die aus demselben sich ergebenden Folgesätze verkündet. In dieser Rolle treten die Apostel bei Ordnung ihrer Gemeinden auf...“⁹.

Das Sohmsche Konzept der apostolischen Autorität ist ein charismatisches. Die Sendung spielt darin keine entscheidende Rolle¹⁰. In diesem Sinne hebt sich der Apostel durch nichts von jedem anderen Charismatiker ab, wenn dieser nur das wahre Wort verkündet; der Sendung kommt keine konstitutive Bedeutung zu. Deshalb fragt Sohm: „Ist es möglich, daß eine Lehre deshalb als Gottes Lehre zu gelten hat, weil der Lehrende vielleicht vor einiger Zeit formrichtig von der Gemeinde erwählt oder sonstwie rechtmäßig bestellt ist? Sobald gewiß ist, daß nicht Menschen Wort, sondern allein Gottes Wort in der Ekklesia regieren soll, sobald ist ebenso gewiß, daß es keine Macht noch Amtsbestellung in der Christenheit geben kann, welche rechtliche Befugnis gegenüber der Gemeinde gibt“¹¹. „Wogegen Sohm sich also mit aller Kraft zur Wehr setzt, ist ein formales und damit rechtliches Verständnis der Autorität“¹².

Auf diese Weise entsteht freilich das Problem, wie denn in der Christenheit das wahre Charisma von der Häresie unterschieden werden kann. Ausdrücklich

⁸ Kirchenrecht I 26: „Die aus dem göttlichen Wort geschöpfte, in Wahrheit apostolische Lehre von der Verfassung der Ekklesia ist die, daß die Organisation der Christenheit nicht rechtliche, sondern charismatische Organisation ist.“

⁹ Kirchenrecht I 29 (Sperrung im Original).

¹⁰ An anderer Stelle sagt Sohm zwar: „Apostel sind die von Gott (Christo) selber zum Missionswerk ausgesandten und ausgerüsteten Prediger des Evangeliums.“ (Kirchenrecht I 42 f.). Was sie aber als solche ausweist, ist der tatsächliche Besitz des Charisma. Von daher erhalten sie ihre Autorität. „Allen Aposteln (mit Einschluß der Evangelisten) ist mit ihrer Lehrgabe zugleich die Gabe des geistlichen Regiments zuständig“ (Kirchenrecht I 43).

¹¹ Kirchenrecht I 23.

¹² „Ist es denkbar, daß ein Rechtssatz darüber entscheide, wessen Rede für die Kirche Gottes Rede sei? Das Wesen der rechtlichen Befugnis ist nicht, daß sie zwangsweise durchgesetzt werde, wohl aber, daß sie formaler Natur sei, das heißt, daß sie auf Grund bestimmter Tatsachen der Vergangenheit zustehe, ohne Möglichkeit der Kritik, ohne Rücksicht darauf, ob sie gegenwärtig als sachlich erscheint oder nicht“ (Kirchenrecht I 23).

stellt er fest, daß das freie Wort des Lehrbegabten kein sichtbares Wort Gottes ist. „An keinem äußeren Kennzeichen kann erkannt werden, ob dies Wort Gottes Wort ist¹³.“ Sohm löst dieses Problem auf lapidare Weise: „Das Wort Gottes erkennt man nicht an irgendwelcher Form, sondern an seiner inneren Gewalt¹⁴.“

Der charismatische Charakter der Autorität läßt diese — wenigstens nominell — keineswegs unverbindlich erscheinen. Da gilt eine von Gott gewollte Überordnung und Unterordnung. Das Charisma fordert Anerkennung und Gehorsam seitens der übrigen. Aber wie die Autorität nicht rechtlichen Charakter hat, so gilt gleiches auch von dem Gehorsam. Es ist ein freier Gehorsam, der auf der freien Anerkennung des Charismas beruht und aus der Liebe erwächst. Er ist Liebespflicht, nicht Rechtspflicht¹⁵.

Sohm erkennt richtig, daß das Vorhandensein von Kirchenrecht überhaupt mit dem Vorhandensein einer rechtlich verstandenen Autorität steht und fällt. Er selbst empfindet das charismatische Konzept der Urchristenheit, welches das erste Jahrhundert beherrscht habe, als „einen kühnen, von der Kraft des christlichen Glaubens emporgetragenen Idealismus¹⁶“. Das Kirchenrecht entstehe dort, wo Mißtrauen aufkomme und die Oberhand gewinne; das Mißtrauen in die Kraft des göttlichen Geistes, der Kleinglaube verlange Rechtsordnung¹⁷. „Die Menge begehrt nicht das selbständige Prüfung fordernde freie Wort des einzelnen. Sie begehrt ihr Heil von der Kirche durch eine äußere Handlung, deren Kraft durch die heilige Gemeinschaft des Volkes Gottes verbürgt ist: das *gebundene Wort*, die überlieferte heilige Formel, die mit überliefertem heiligem Ritus sich verbindet. Der Katholizismus sucht Leben aus Gott, Gemeinschaft mit Gott im *Sakrament* ... Es entsteht das *Kirchenrecht*, welches Gottes Wirken an bestimmte heilige Handlungen bindet und so den Weg zu Gott zugleich öffnet (Schlüsselgewalt der Kirche) und regelt¹⁸.“ Diese Umwandlung des Kirchenverständnisses schließe eine rechtliche Regelung des Geistbesitzes in sich: Mit dem Sakrament der Ordination wurde die Geistbegabung sichtbar, damit das Leben Gottes mit und in seinen Gläubigen sichtbar sei¹⁹.

Das Entstehen rechtlicher Autorität in der Kirche ist für Sohm also nicht Entfaltung dessen, was im Wesen der Kirche keimhaft vom Anbeginn her angelegt ist. Es bedeutet ihm vielmehr Bruch mit dem eigentlichen Wesen der Kirche, Vermenschlichung und Veräußerlichung — ein Produkt des Katholizismus.

¹³ Das altkatholische Kirchenrecht 616.

¹⁴ Kirchenrecht I 23.

¹⁵ Kirchenrecht I 26—28.

¹⁶ Kirchenrecht I 162.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Das altkatholische Kirchenrecht 616.

¹⁹ Das altkatholische Kirchenrecht 617.

b) Rechtscharakter und Sachgebundenheit der apostolischen Autorität

Es ist klar, daß die Thesen von Rudolph Sohm so tief greifen und von so prinzipieller Art sind, daß eine Antwort hierauf nur durch den Aufweis gefunden werden kann, daß das rechtlich-formale Element vom Wesen der Kirche her gefordert, wesentlicher Teil der Kirche selbst ist. Aus diesem Grunde kann es nicht genügen, sich zur Begründung der Autorität in der Kirche und damit des Kirchenrechtes überhaupt in den Bahnen naturrechtlichen Denkens oder soziologischer Postulate zu bewegen.

Es ist vor allem das Verdienst von Klaus Mörsdorf, dies frühzeitig erkannt zu haben. Namentlich im Unterschied zur Disziplin des *Ius Publicum Ecclesiasticum*, die während der letzten hundert Jahre für die Kirchenrechtswissenschaft tonangebend gewesen und deren Zentralbegriff die Kirche als „*societas perfecta*“ ist, hat Mörsdorf nach den theologisch-systematischen Grundlagen des Kirchenrechtes gefragt und sich mit den Grundthesen Sohms auseinandergesetzt²⁰. Dabei ging es ihm vor allem darum, das formale Element in der Sendung selbst wie in den Mitteln dieser Sendung darzutun. Zuvor aber verweist er mit Recht auf die christologische Defizienz, die allem Anschein nach auf die Sohmsche Grundthese den nachhaltigsten Einfluß ausgeübt hat. Die exklusive, im Wesen selbst angelegte Entgegensetzung von Kirche und Recht, von „geistlich“ und „weltlich“ entspricht ganz der Tatsache, daß Sohm stets nur von „Gott (Christus)“ oder „Christus (Gott)“ spricht, niemals aber von dem menschgewordenen Sohn Gottes. Die Fleischwerdung des Wortes Gottes, das Geheimnis der Inkarnation, spielt für das Denken des Juristen Sohm keine tragende Rolle²¹. Damit ist für Sohm der Weg dazu verbaut, die Sakramentalität der Kirche aus ihrem Wesen heraus zu begreifen. Das Sakrament wird für ihn zum bloßen Ausdruck menschlichen Sicherheitsstrebens.

Ein wesentliches Element formalen und damit rechtlichen Charakters sieht Mörsdorf in dem Institut der Sendung in Vollmacht, die das in Jesus Christus

²⁰ K. MÖRSDORF, Altkanonisches „Sakramentsrecht“? Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolph Sohms über die inneren Grundlagen des *Decretum Gratiani*: *Studia Gratiana* I, Bologna 1953, 483—502; *ders.*, Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche: *MThZ* 3 (1952) 329—348; *ders.*, Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche: *Pro veritate*. Ein theologischer Dialog. Festgabe für Erzbischof Dr. h. c. Lorenz Jäger und Bischof Prof. DDr. Wilhelm Strählin DD, hrsg. v. E. Schlink und H. Volk, Münster 1963, 224—248; *ders.*, Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung: *AfkKR* 134 (1965) 72—79; *ders.*, Kanonisches Recht als theologische Disziplin: *AfkKR* 145 (1976) 45—58, bes. 49—55. Siehe auch A. M. ROUCO VARELA, Die katholische Rechtstheologie heute. Versuch eines analytischen Überblickes: *AfkKR* 145 (1976) 3—21, bes. 10 f.

²¹ MÖRSDORF weist darauf hin, daß Sohm in seinem Altkatholischen Kirchenrecht (S. 83 ff.) zwar den Zusammenhang zwischen Menschwerdung und Kirche gesehen, daraus aber keine Konsequenzen gezogen habe; s. Kanonisches Recht als theologische Disziplin, a. a. O. 53.

geschehende Heilswirken beherrscht. Sohms einseitige These, daß das Wort Gottes von seinem Inhalt her überwältige und Gehorsam fordere, hält Mörsdorf entgegen, daß Jesus selbst Anerkennung mit ausdrücklicher Berufung darauf fordert, daß er der Gesandte des Vaters ist²². Das Wort Gottes verpflichtet deshalb auch aus dem formalen Grunde zum Gehorsam, weil der Kündler des Wortes der Sohn Gottes ist. „Der vom Herrn für sich und seine Botschaft erhobene Geltungsanspruch ist rechtlicher Art, weil er sich von der in der Menschwerdung sichtbar und greifbar gewordenen Sendung durch den Vater herleitet“²³.

Für die vollmächtige Sendung der Apostel durch den Herrn gilt Entsprechendes. Die Autorität wächst den Aposteln nicht zu wegen ihrer glaubwürdigen Verkündigung; vielmehr gründet sie in „einer Tatsache der Vergangenheit“, nämlich der Sendung durch den Herrn. „Aus der ihnen zugewiesenen Aufgabe, das Heilswerk Christi durch den Wechsel der Zeiten fortzusetzen, folgt, daß die Apostel auf Lebenszeit Stellvertreter des Herrn und zugleich bevollmächtigt sind, ihre Sendung an andere weiterzugeben. Dieses Verständnis der apostolischen Sendung wird um die Mitte der 90er Jahre klar ausgesprochen im Brief des Clemens von Rom an die Gemeinde in Korinth: Gott sendet Christus, Christus sendet die Apostel, die Apostel bestellen ihre Erstbekehrten zu Vorstehern und Diakonen und geben diesen die Weisung, daß nach ihrem Tode andere erprobte Männer in ihrem Dienst nachfolgen sollen (1 Clem 42, 1—4; 44, 2 f.)“²⁴.

Es wäre allerdings einseitig und darum falsch, wollte man diese apostolische Autorität allein in der Sendung begründet und darin absolut garantiert sehen. Dies wäre die ins Magische gewandte radikale Gegenposition zu dem charismatischen Konzept von Sohms. Der bevollmächtigte Gesandte kann beispielsweise Lehrautorität nur insoweit in Anspruch nehmen, als er der Sache nach die göttliche Wahrheit verkündet. Die Zusammengehörigkeit beider Elemente, des formalen und des sachlichen, kommt für das oberste und unfehlbare Lehramt der

²² MÖRSDORF verweist in diesem Zusammenhang auf Jo 8, 12—20, wo Jesus sich gegen den Vorwurf wehren muß, sein Zeugnis sei nicht wahr (Beiziehung der gesetzlichen Beweisregel); ebenso habe der Herr bestimmte wunderbare Erweise seiner Macht in den Dienst der Beglaubigung seiner Sendung und seines Wortes gestellt (Mt 9, 1—8; Jo 2, 11 5, 31—40, 9, 31—40; 9, 30—34, 20, 30—31), weil es bei den Hörern an der inneren Einsicht und der Bereitschaft zur Aufnahme gefehlt habe. Vgl. auch A. VÖGTLE, Art. Wunder, IV. im NT: LThK ²X, 1260: „Anderseits tragen manche Wundergeschichten nicht nur Züge epiphaniartiger Darstellung, ... sondern scheinen die Epiphanie des Göttlichen, die Demonstration der Machtfülle Jesu (vgl. Jo 2, 11; 4, 40) z. eig., ja einzigen Zweck (ganz deutlich Mk 6, 45—52) zu haben.“ So spricht auch J. B. METZ, ebd. 1264, von einer „wechselseitigen Interferenz von W. als Moment des Verheißungsinhalts und als Moment der Glaubwürdigkeitsbegründung dieser Verheißungen“.

²³ Grundlegung: Pro veritate 228.

²⁴ K. MÖRSDORF, Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie: MThZ 3 (1952) 2.

Kirche in der klassischen Formel des kanonischen Rechtes zum Ausdruck, nach der die Träger dieses Lehramtes nur das als endgültig verpflichtendes Glaubensgut der Kirche bezeugen können „*quae verbo Dei scripto vel tradito continentur*“ (c. 1323 § 1 CIC). Das Lehramt ist nicht Orakel, sondern sachgebundene Instanz des authentischen Zeugnisses. Nicht immer läßt das kanonische Recht diesen sachgebundenen Zusammenhang mit der wünschenswerten Deutlichkeit erkennen. Wenn beispielsweise von den einzelnen Bischöfen oder von teilkirchlichen Bischofsversammlungen gesagt wird, daß sie „*sub auctoritate Romani Pontificis*“ für die ihrer Seelsorge anvertrauten Gläubigen „*veri doctores seu magistri*“ sind (c. 1326 CIC), so erscheint das apostolische Lehramt der Bischöfe hier allein unter formal-disziplinärem Aspekt. Gemeint ist mit dieser Aussage natürlich die Wahrung der sachlich begründeten Lehrgemeinschaft mit dem Papst, oder anders gesagt, die Übereinstimmung mit dem Papst in der Bezeugung des Glaubens.

Das formale und das sachliche Element werden in der Praxis, in der Lebenswirklichkeit der Kirche nicht immer voll zur Deckung kommen. Ein Bischof wird nicht gleich aus der *Communio hierarchica* fallen, wenn er in dieser oder jener Frage nicht den Glauben der Kirche, sondern eine zum Glauben der Kirche widersprüchliche, höchstpersönliche Interpretation verkündet. Insoweit kann er indessen nur scheinbar den Anspruch erheben, „*verus doctor seu magister*“ zu sein; sein Zeugnis muß sich der Sache nach stets am Glauben der Kirche messen lassen. Die Spannung, die sich in solcher Lage notwendig ergibt, gehört indessen zu der menschlichen Seite der Kirche; sie kann und muß gegebenenfalls eine Zeitlang ertragen werden. Schließlich und endlich aber geht kein Weg daran vorbei, diese Diskrepanz des amtlich formalen Anspruches und seiner sachlichen Unbegründetheit auf die eine oder andere Weise auszuräumen²⁵, dies jedenfalls dann, wenn andernfalls das Zeugnis der Kirche selbst zweifelhaft zu werden droht²⁶.

Ein Spannungsfeld der vorgezeichneten Art ist aber nicht nur ein bloßes Übel. Die Auszeugung des Glaubens in die verschiedenen Räume und Zeiten vollzieht sich nicht durch die bloße Tradierung einmal fixierter Formeln. Was sachlich als authentisches Zeugnis des Glaubens gelten kann, wird oft erst aus der Ausein-

²⁵ Dies bedeutet: Entweder ist der nur scheinbare Anspruch als solcher zu entlarven und deshalb im äußersten Fall die *Communio hierarchica* aufzukündigen oder gar die Exkommunikation auszusprechen, oder es muß die Übereinstimmung in der Sache wiederhergestellt werden.

²⁶ Die jetzt schon Jahre andauernden Auseinandersetzungen des Apostolischen Stuhles mit dem Alterzbischof LEFEBVRE, bei denen es theologisch um das dem Glauben entsprechende rechte Verständnis von Tradition geht, spielt sich exakt noch in dem obengezeigten Spannungsfeld ab. Obwohl der Alterzbischof kein Amt mehr bekleidet und obwohl er sich wegen kanonischen Ungehorsams bereits eine Suspension zugezogen hat, besteht doch noch das Band der *Communio hierarchica*; vorerst hat er nur als widerspenstiges Mitglied des Bischofskollegiums zu gelten. Dieses formale Band würde erst durch eine Laisierung bzw. durch eine Exkommunikation zerschnitten.

andersetzung mit dem Widerspruch klar²⁷, mag der Widerspruch kommen woher auch immer.

Dies alles ändert aber nichts daran, daß die apostolische Autorität nicht nur formal in der bevollmächtigten Sendung, sondern auch sachlich begründet sein muß, um mit Recht geltend gemacht werden zu können. Apostolische Autorität ist folglich nicht bloße Rechtsautorität; sie ist zugleich rechtlich legitimierte Sachautorität und sachgebundene Rechtsautorität. Rechtlich legitimierte Sachautorität ist sie, insoweit sie authentische Instanz zur Bezeugung des Glaubens der Kirche ist. Sachgebundene Rechtsautorität ist sie, insoweit sich aus der authentischen Bezeugung des Glaubens ein Anspruch auf Glaubensgefolgschaft ergibt.

Um der Sachbindung der formalen Autorität willen ist diese selbst so strukturiert, daß Mißbrauch erkennbar gemacht und beseitigt werden kann. Diese strukturellen Bindungen sind nunmehr näher ins Auge zu fassen.

II. Die strukturellen Bindungen der formalen Autorität

Sohms Einspruch wider eine formale Autorität scheint unter anderem von dem Gedanken mitbestimmt zu sein, daß eine formale Autorität nur dort einen Sinn hat, wo Raum ist für einen freien menschlichen Gestaltungswillen. Die Wahrheit des Wortes Gottes aber müsse sich selbst bezeugen. In der rechtlichen Befugnis sieht er die Gefahr einer Loslösung von der Sache selbst²⁸. Nun geht es aber bei der apostolischen Autorität genau darum, die Sendung des Herrn zu gewährleisten, daß heißt sicherzustellen, daß die Menschen im Ablauf der Geschichte die unverfälschte Heilszuwendung Gottes in Wort und Sakrament erreicht.

Gewiß ist eine formale Autorität nie vor Überziehung oder sonstigem Mißbrauch sicher. Es ist deshalb unumgänglich, jene Strukturelemente ins Auge zu fassen, die auf die Sachbindung der apostolischen Autorität ausgerichtet sind. Dies soll hier im Anschluß an entsprechende Aussagen des II. Vatikanischen Konzils wenigstens skizzenhaft versucht werden. Dabei ist das Augenmerk vor allem auf die „*sacra potestas*“ zu richten, denn sie ist das rechtlich relevante Instrument, mit dem die apostolische Autorität in Erscheinung tritt und sich Geltung verschafft. Dabei wird sich gerade angesichts der strukturellen Bindungen zeigen, daß die „*sacra potestas*“ weder als eine Vollmacht *des* Volkes Gottes

²⁷ Vgl. O. GONZALEZ HERNANDEZ, Das neue Selbstverständnis der Kirche und seine geschichtlichen und theologischen Voraussetzungen: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, hrsg. v. G. Baraúna, Bd. I, Freiburg—Basel—Wien—Frankfurt 1966, 163: „Für die Kirche ist die Geschichte ihrer Widersacher gleichbedeutend mit der Geschichte ihrer Selbstentdeckung.“

²⁸ Vgl. hierzu oben Anm. 12.

noch als eine Vollmacht *über* das Volk Gottes verstanden werden kann, sondern daß sie eine Vollmacht *im* Volke Gottes ist²⁹.

1. Die ministerielle Bindung der ungeteilten geistlichen Vollmacht

Die auf den ersten Blick äußerst dürftige und dann noch unter negativem Aspekt erfolgende Behandlung der Laien in der Gesetzgebung von 1917 hat den gewiß nicht zu reißerischen Urteilen neigenden Ulrich Stutz zu dem Schluß kommen lassen, der CIC enthalte im wesentlichen ein Klerikerrecht, ja die Kleriker seien die eigentlichen Vollgenossen der Kirche, denen gegenüber die Laien als bloße Schutzgenossen erschienen³⁰. Dieses Urteil wird man überspitzt formuliert finden können³¹, doch spricht sich darin eine im CIC unleugbare Tendenz aus, den Stand der Kleriker von demjenigen der Laien so zu sondern, daß die den beiden Ständen gemeinsame Grundstellung des „christifidelis“ jedenfalls nicht mehr als tragender Gedanke des ganzen Rechtssystems ersichtlich wurde. Dies führte nicht nur dazu, daß der Kleriker in seiner gläubigen Existenz als ein vom Laien wesentlich Unterschiedener mißverstanden werden konnte³²; auch die „sacra potestas“ wurde auf diese Weise mehr zu einer „Vollmacht über“ als zu einer „Vollmacht im“ Volke Gottes.

Das II. Vaticanum hat sich dieser Entwicklung widersetzt. Dies läßt sich an zahlreichen Details aufweisen; bündig zusammengefaßt kann man diese Grundeinstellung des Konzils in jenem Satz des Augustinus finden, den die Kirchenkonstitution aufgegriffen hat: „Wo mich schreckt, was ich für euch bin, dort tröstet mich, was ich mit euch bin; für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Dies ist die Bezeichnung des Amtes, jenes der Gnade; dies bezeichnet die Gefahr, jenes das Heil³³.“ Damit ist zweierlei zum Ausdruck gebracht: Der Träger des geistlichen Amtes hat in bezug auf das persönliche Heil kraft seiner Amtsstellung nicht nur keinen Vorrang vor den übrigen Gliedern des Gottesvolkes; eher steht er diesbezüglich, entsprechend seiner höheren Verantwortung, in einer größeren

²⁹ Der Begriff des Volkes Gottes darf allerdings nicht verfassungsrechtlich mißbraucht werden; vgl. W. AYMANS, „Volk Gottes“ und „Leib Christi“ in der Communio-Struktur der Kirche: TThZ 81 (1972) 321–344, bes. 322–327.

³⁰ Vgl. U. STUTZ, *Der Geist des Codex Iuris Canonici*, Stuttgart 1918, 83.

³¹ Siehe hierzu K. MÖRSORF, *Persona in Ecclesia Christi*: AfkKR 131 (1962) 345–393.

³² Von solcherlei Übertreibungen war die Tradition schon nicht ganz frei; vgl. etwa Catechismus Romanus: „Nam cum Episcopi et Sacerdotes tanquam Dei interpretes et internuntii quidam sint, qui eius nomine divinam legem et vitae praecepta homines edocent, et ipsius Dei personam in terris gerunt: perspicuum est, eam esse eorum functionem, qua nulla maior excogitari possit; quare merito non solum angeli, sed dii etiam, quod Dei immortalis vim et numen apud nos teneant, appellantur.“ (Lat.-deutsche Ausgabe, Bielefeld 1859, Pars. II, Caput VII, Quæstio II.)

³³ Serm. 340, 1: PL 38, 1483; zitiert in LG 32, 3.

Gefahr. Als zweites folgt hieraus, daß das geistliche Amt und die Befähigung hierzu einzig und allein von dem besonderen Dienst her verstanden werden kann, der der Inhalt des Amtes ist.

Mit dem Dienstcharakter des geistlichen Amtes ist ein Thema angesprochen, das für das Konzil nicht nur wegen der erwähnten möglichen personalen Überziehung Bedeutung hatte. Bevor indessen von den theologischen Gründen zu sprechen ist, sollte man sich darüber klar sein, daß das Reden vom Dienstcharakter der geistlichen Vollmacht nicht zu übertriebenen Fehlschlüssen Anlaß geben sollte. Wenn sogar die amtliche deutsche Übersetzung der Konzilstexte gerne die Wortneuschöpfung „Dienstamt“ verwendet, so unterstellt dies eine Besonderheit des geistlichen Amtes gerade auf Grund seines Dienstcharakters. Dies wird man allerdings eine Übertreibung nennen müssen, die sich an einem überholten Bild vom öffentlichen weltlichen Amt orientiert. Auch die politische Gewalt und die damit ausgestatteten Ämter, kurzum die weltliche Herrschaft im politischen Gemeinwesen, kann gar nicht anders legitimiert werden denn als Dienst am weltlichen Gemeinwohl³⁴. Aus diesem Grunde kann der Dienstcharakter nicht als eine Besonderheit des geistlichen Amtes reklamiert werden. Dennoch bedeutet die ministerielle Ausrichtung des geistlichen Amtes eine wichtige innere Bindung gegenüber willkürlichem Mißbrauch. Die Betonung des Dienstcharakters hat die Mahnung zum Inhalt, als Träger des geistlichen Amtes sich um so mehr der Versuchungen und Gefährdungen bewußt zu sein, die sich mit der Bevollmächtigung und der Ausübung von Vollmacht stets verbinden. Dies entspricht insoweit exakt der obenerwähnten Erwägung des hl. Augustinus.

Das II. Vatikanische Konzil hat in auffallender Weise die geistliche Vollmacht vorzüglich in engem Zusammenhang mit dem Begriff des „munus“ dargestellt. Der Beweggrund, der hierzu geführt hat, ist indessen in dem konziliaren Bestreben zu suchen, wenigstens dem Ansatz nach eine andere Fehlentwicklung zu überwinden, die die Lehre von der „sacra potestas“ über Jahrhunderte immer wieder belastet hat. Die mittelalterliche Kanonistik hatte die geistliche Vollmacht unterschieden in eine „potestas ordinis“ und eine „potestas iurisdictionis“. Sinn dieser Unterscheidung war es, mit einem drängenden Verfassungsproblem des ganzen ersten Jahrtausends der Kirche fertigzuwerden, nämlich mit der Frage, was mit einem Träger geistlicher Vollmacht geschehe, der in seinem Amt ver-

³⁴ Statt anderer vgl. R. HAUSER, Art. Autorität: StL ⁹¹ (1957) 808—826: „Die Autorität des Amtes... besteht unabhängig von den persönlichen Eigenschaften ihres Trägers, beruht vielmehr auf der mit dem sachlich zu leistenden Dienst gegebenen Rechtsbefugnis“ (809 f.). „Sie ist durch das Gemeinwohl einerseits begrenzt, hat aber andererseits aus ihm Herrschaftsrecht und Befehlsgewalt und kann alles, aber auch nur das, gebieten und fordern, was zu seiner Verwirklichung nötig ist.“ (811). „Die staatliche Autorität ist um des Gemeinwohles willen notwendig.“ (818). „Die staatliche Autorität ist an das Recht gebunden, sie besteht nicht um ihrer selbst willen und trägt ihre Rechtfertigung nicht in sich selber (der Irrtum sog. ‚autoritärer‘ Regierungen), sondern hat nur dem Gemeinwohl zu dienen...“ (819).

sagte und deshalb abgesetzt werden mußte. Die in der angegebenen Begrifflichkeit gebotene Antwort wollte in der einen geistlichen Vollmacht die Elemente, die durch heilige Weihe unverlierbar vermittelt werden, von jenen Elementen unterscheiden, die durch einen jurisdiktionellen Akt und deshalb verlierbar übertragen wurden. Die tatsächliche geschichtliche Entwicklung hat aber dem Mißverständnis und damit verbunden der Versuchung nicht immer widerstehen können, die von Haus aus formale Unterscheidung streng gegenständlich zu deuten und die beiden Elemente der einen geistlichen Vollmacht strikt voneinander zu trennen³⁵. Auf diese Weise entstanden in der Kirche zwei Gewalten, eine dem sakramentalen Bereich zugewandte Weihegewalt und davon getrennt eine dem Regiment dienende Jurisdiktionsgewalt³⁶. Konsequenter durchgeführt, bedeutet dies nicht nur eine Denaturierung der geistlichen Vollmacht, vielmehr wird so eine Aufspaltung der Kirche in ihrem inneren Wesen heraufbeschworen. Die Kirche erscheint so einerseits als eine Gemeinschaft heiliger Handlungen mit dazu befähigten Organen, andererseits unabhängig davon als eine gesellschaftliche Größe, die der Ordnung und hierzu bestellter Organe bedarf. Joseph Ratzinger hat — in seiner Kritik an einem Demokratisierungs- beziehungsweise falsch verstandenen Synodal-konzept — die hier lauernden Gefahren beim Namen genannt; die schlechterdings unzulässige Trennung von Weihe- und Hirtengewalt dränge die Wehevollmacht ins Magische, die Leitungsvollmacht dagegen ins Profane ab. „Das Sakrament wird nur mehr rituell und nicht als Auftrag zur Leitung der Kirche in Wort- und Liturgie gefaßt; das Leiten umgekehrt wird als ein rein politisch-administratives Geschäft gesehen — weil man offenbar die Kirche selbst nur für ein politisches Instrument hält³⁷.“

Gegen eine solche Entstellung der Kirche hat sich das II. Vatikanische Konzil gestemmt. In verschiedenen seiner Dokumente hat es sich ausgiebig und immer wieder mit Fragen der geistlichen Vollmacht befaßt. Bei der Erarbeitung der Dokumente ist in diesem Fragenbereich eine beachtliche Entwicklung festzustellen³⁸. Als sich bei der Behandlung der Frage nach der Übertragung der „*sacra potestas*“ Bestrebungen bemerkbar machten, die gegenständliche Orientierung von der bisherigen Zwei-Gewalten-Lehre auf eine Drei-Gewalten-Lehre auszuweiten,

³⁵ Siehe des näheren K. MÖRSDORF, Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie: MThZ 3 (1952) 1—16.

³⁶ Charakteristisch für dieses Trennungsdenken ist das im Deutschland des 16.—18. Jahrhunderts immer wieder feststellbare Phänomen von regierenden Bischöfen, die für sich auf jede höhere Weihe verzichteten und deshalb im theologischen Sinne Laien waren. Während sie sich selbst das „*regimen ecclesiasticum*“ vorbehielten, mußten sie sich notgedrungen für die fälligen Weihehandlungen Weihbischöfe anstellen. Eine entsprechende Bischofsliste für die Erzbistümer Trier und Köln siehe bei W. AYMANS, Laien als kirchliche Richter? Erwägungen über die Vollmacht zu geistlicher Rechtsprechung: AfkKR 144 (1975) 3—20.

³⁷ Vgl. J. RATZINGER — H. MAIER, Demokratie in der Kirche, Limburg 1970, 32.

³⁸ Vgl. P. KRÄMER, Dienst und Vollmacht in der Kirche, bes. 34—48.

erreichte die Intervention des damaligen Bischofs von Münster in der Konzilsaula den Verzicht auf die Drei-Gewalten-Lehre³⁹; statt dessen wurde der bekannte Satz der Kirchenkonstitution verabschiedet, wonach die Bischofsweihe zusammen mit dem „munus“ der Heiligung die „munera“ des Lehrens und des Leitens vermittelt⁴⁰. Die *Nota explicativa praevia* erklärt hierzu, mit Bedacht sei der Ausdruck „munera“ verwendet und nicht „potestates“, weil das letztgenannte Wort von der zum Vollzug völlig freigegebenen Vollmacht verstanden werden könne⁴¹. Es ist aber der Nachweis erbracht worden, daß es hier nicht nur um die Ersetzung von Worten ging, sondern darum, jede Art von dreigeteilter Gewalt zu eliminieren und die Idee der „una sacra potestas“ klar erkennbar zu machen⁴². Gleichgültig nun, ob man mit der großen Zahl der Konzilsinterpreten der Meinung ist, das Konzil lehre die Übertragung aller geistlicher Vollmacht allein durch die Weihe, oder ob man die herkömmliche Unterscheidung (aber nicht Trennung!) von Weihe- und Hirtengewalt im Sinne der Einheit der Kirchengewalt weiter für möglich hält⁴³, jedenfalls ist nach dem II. Vatikanischen Konzil jeder Gedanke an eine von der Weihe eigenständige Jurisdiktionsgewalt ausgeschlossen.

Somit erbringt der Zusammenhang „potestas-munus“ neben dem Dienstcharakter zwei weitere Ergebnisse: 1. Es gibt in der Kirche nicht zweierlei Vollmacht, sondern nur die eine, in der Weihe grundgelegte geistliche Vollmacht. 2. Diese geistliche Vollmacht erstreckt sich auf das Gesamtgebiet der kirchlichen Sendung in den Diensten des Lehrens, des Heiligens und des Leitens. — Dieses doppelte Ergebnis ist allerdings vorsorglich gegenüber einem doppelten Mißverständnis abzugrenzen: Es bedeutet nicht, daß jegliche Teilhabe an amtlichen Aufgaben der Kirche nur in geistlicher Vollmacht geschehen könne und bei dem Beauftragten folglich den Empfang der Weihe zur Voraussetzung habe. Es bedeutet ferner nicht einen exklusiven Totalanspruch des geistlichen Dienstes für das Gesamtspektrum kirchlicher Sendung. Wo aber die Wahrnehmung einer kirchlichen Aufgabe nur aus Vollmacht geschehen kann, handelt es sich stets um die eine, in der Weihe grundgelegte und strikt zum Dienst bestimmte geistliche Vollmacht. Diese Vollmacht ist durch zwei weitere strukturelle Bindungen, von denen im folgenden zu reden ist, innerlich begrenzt.

³⁹ Vgl. im einzelnen hierzu K. MÖRSDORF, *Munus regendi et potestas iurisdictionis: Acta Conventus Internationalis Canonistarum, Romae diebus 20—25 mai 1968 celebrati*, Typis polyglottis vaticanis 1970, 199—211, bes. 203 ff.

⁴⁰ LG 21, 2: „Episcopalis autem consercratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua nonnisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt.“

⁴¹ NEP n. 2: „... In consecratione datur ontologica participatio sacrorum munerum... Consulto adhibetur vocabulum munerum, non vero potestatum, quia haec ultima vox de potestate ad actum expedita intelligi posset.“

⁴² K. MÖRSDORF, *Munus regendi*, a. a. O. 205.

⁴³ Vgl. etwa K. RAHNER, *Kommentar: LThK-Vat I 219—221*; J. RATZINGER, *Kommentar: LThK-Vat I 352 f.*

2. Die hierarchische Bindung der geistlichen Vollmacht

Schon in der soeben beigezogenen Stelle aus der Kirchenkonstitution (LG 21, 2) wird der Gemeinschaftscharakter der „*sacra potestas*“ insofern angesprochen, als es von den „*munera docendi et regendi*“ heißt, daß sie ihrer Natur nach nur in hierarchischer Gemeinschaft mit dem Haupt des Kollegiums und dessen Gliedern ausgeübt werden können⁴⁴. Dahinter steht die Auffassung des Konzils, daß Jesus die Apostel nach Art eines festen Personenkreises mit Petrus an der Spitze eingesetzt und sie gesandt hat, „damit sie in Teilhabe an seiner Vollmacht alle Völker zu seinen Jüngern machten und sie heiligten und leiteten“⁴⁵.

Es ist also die apostolische Autorität von Anfang an und ihrem Wesen nach eine mehrgestaltige beziehungsweise vielfältige, wenngleich sie in Petrus beziehungsweise dem Petrusamt ihre zentrierende Mitte hat. Die geistliche Autorität des einzelnen Amtsträgers für sich genommen hat deshalb etwas notwendig Unvollkommenes; sie ist angewiesen auf die Gemeinschaft mit den anderen. Diese Bindung gilt auch für das Petrusamt insoweit, als die in ihm versammelte Fülle geistlicher Vollmacht an der Existenz des mehrgestaltigen Bischofsamtes eine feste Grenze findet. Der Gemeinschaftscharakter der apostolischen Autorität hat im II. Vatikanischen Konzil seinen bündigen Ausdruck in der Lehre sowohl vom Bischofskollegium wie auch vom Presbyterium gefunden. In beiden äußert sich eine entscheidende Bindung der formalen Autorität.

Die apostolische Autorität ist kein Instrument individueller Willkürherrschaft, nicht einmal einer gutgemeinten; sie kann nur Geltung beanspruchen, wo sie sich in der „*communio hierarchica*“ hält. Wenn sie von dieser Bindung gelöst wird, verliert sie ihren Anspruch.

3. Die ekklesiale Bindung der geistlichen Vollmacht

Obschon das Konzil die „*sacra potestas*“ eindeutig in der Weihe gegründet sein läßt und darum die Trägerschaft geistlicher Vollmacht ausschließlich bei den geweihten Gliedern des Volkes zu suchen ist, so darf doch nicht übersehen werden, daß das Konzil ebenso die Teilhabe aller Glieder des Gottesvolkes an der Sendung der Kirche und also auch die Teilhabe der Laien an den drei „*munera*“ lehrt⁴⁶. Allerdings schränkt das Konzil diese Aussage dahin ein, daß die Teilhabe an der Sendung „*pro parte sua*“ und an den „*munera*“ „*suo modo*“ gegeben sei. Die Differenz, die hiermit zum Ausdruck kommt, kann nur auf die „*sacra potestas*“ bezogen werden. Dennoch ist durch die gemeinsame, wenn auch qualitativ unterschiedliche Teilhabe an denselben „*munera*“ der entscheidende innere Bezugspunkt angegeben, aus dem sich die kirchliche *Communio* aufbaut,

⁴⁴ Vgl. oben Anm. 40.

⁴⁵ LG 19, 1.

⁴⁶ Vgl. vor allem LG 31, 1.

und der zugleich einen weiteren Punkt markiert, der eine Bindung der formalen Autorität erkennen läßt.

Entgegen der obenerwähnten Ansicht von Stutz wird hierdurch zunächst einmal unterstrichen, daß es eine schlechthin zur Passivität verurteilte Existenz als „Schutzgenosse“ in der Kirche nicht gibt; dies gilt für das gesamte Spektrum der kirchlichen Sendung und damit für alle Sachbereiche des kirchlichen Selbstvollzuges.

Im einzelnen führt das Konzil diesen Sachverhalt für alle drei „munera“ aus⁴⁷. Da es in unserem Zusammenhang vor allem um die Sachbindung der formalen Autorität geht, soll hier zunächst von dem „munus regendi“ die Rede sein. Dabei fällt auf, daß in dieser Hinsicht der Weltauftrag des Laien stark in den Vordergrund gerückt wird, wie dies schon in Artikel 31 LG angelegt ist. Allerdings ist auch von der Mitwirkung in kirchlichen Gremien und damit von einem innerkirchlichen Sachverhalt die Rede⁴⁸. Das nicht erst vom II. Vatikanischen Konzil entdeckte, wohl aber in der nachkonziliaren Kirche mächtig geförderte Rätewesen kann als ein besonderer Ausdruck der Teilhabe aller Gläubigen an dem „munus regendi“ gelten, die, wenn sie richtig organisiert und aus dem rechten Geist wahrgenommen wird, von hoher praktischer Bedeutung sein kann.

Theoretisch interessanter und für das theologische Verständnis der „sacra potestas“ fundamentaler dürfte indessen die in dem CIC gewährte kanonistische Tradition sein, in der die formalen Quellen des kanonischen Rechtes zur Darstellung kommen. Obwohl die neuzeitliche abstrakte Gesetzgebungsweise aus sich heraus⁴⁹ eher der Gesetzgebung als Rechtsquelle den alleinigen Vorzug mindestens in dem Sinne gibt, daß Gewohnheitsrecht höchstens als Rechtsquelle „secundum“ oder „praeter legem“, nicht aber „contra legem“ zugelassen wird, hat der Codex die Gewohnheit als prinzipiell gleichwertige Rechtsquelle gewahrt (c. 27 CIC). Dem Gewohnheitsrecht sind allein vom natürlichen und positiven göttlichen Recht Grenzen gezogen, die allerdings in gleichem Maße für die Gesetzgebung gelten⁵⁰, und darüber hinaus in den im Codex enthaltenen Reprobationsklauseln. Im übrigen kann Gewohnheitsrecht sogar entgegen einem ausdrücklichen gesetz-

⁴⁷ Vgl. die Artikel 34, 35 und 36/37 LG, wo nacheinander die Dienste des Heiligens, des Lehrens und des Leitens behandelt werden.

⁴⁸ LG 37, 1

⁴⁹ Die neuzeitliche Kodifikationsidee mit ihrem aufklärerischen Anspruch, ein geschlossenes, mit abstrakten Sätzen alle denkbaren Rechtsfälle umfassendes System bilden zu können, mußte dem Gewohnheitsrecht abträglich sein. Aber unabhängig davon wirkt schon jede zentrale Macht mit Gesetzgebungsbefugnis der praktischen Bedeutung des Gewohnheitsrechtes entgegen; vgl. W. AYMANS, Die Quellen des Kanonischen Rechtes in der Kodifikation von 1917: *Ius Canonicum* 15 (1975) 79–95.

⁵⁰ In der Ausformung des *ius divinum* kann indessen der Gewohnheit eine gleich große Bedeutung zukommen wie der Gesetzgebung.

lichen Verbot entstehen, in diesen Fällen allerdings nur unter der erschwerten Bedingung des längeren Fristenlaufes.

Gesetz und Gewohnheit stehen aber nicht beziehungslos nebeneinander. Die Einheit der Kirche als Rechtsgemeinschaft könnte nicht gewahrt werden unter der Herrschaft zweier Rechte. Gesetzgebung und Gewohnheit stellen vielmehr zwei Wege dar, die im Rahmen der auf göttlichem Recht beruhenden hierarchischen Grundstruktur der Kirchenverfassung dazu da sind, Recht hervorzubringen. Die Rechtseinheit kommt namentlich darin zum Ausdruck, daß eine Gewohnheit nur aus der Zustimmung des zuständigen Oberen zu Recht (Gesetzeskraft) erstarken (c. 25 CIC) und entsprechend durch ein Gesetz ihre früher erlangte Rechtskraft wieder einbüßen kann. Dies bedeutet aber nicht etwa eine einseitige Benachteiligung des Gewohnheitsrechtes, denn umgekehrt gilt für das Gesetzesrecht, daß es der Aufnahme in der Rechtsgemeinschaft bedarf. Der Codex vermeidet es allerdings, ausdrücklich von der „receptio legis“ zu sprechen, und doch gehört sie kraft Wesens zur kirchlichen Gesetzgebung oder besser zum Gesetzesrecht. Und ebenso bildet die „desuetudo“ einen notwendigen Bestandteil der „consuetudo“, wie sie der CIC versteht. Wenn auch der CIC das Wort „desuetudo“ vermeidet, so ist sie doch die begriffliche und tatsächliche Voraussetzung der „consuetudo contra legem“, die der Codex ausdrücklich zuläßt.

Gesetzgebung und Gewohnheit tragen mithin beide die für die Kirchenverfassung eigentümlichen Züge des aktiven Zusammenwirkens des ganzen Gottesvolkes an sich. Während in der Gesetzgebung die Recht schaffende Initiative vorwiegend bei dem Gesetzgeber — das heißt bei dem Träger der hoheitlichen apostolischen Autorität — liegt, erfließt das Gewohnheitsrecht aus der Initiative der die Gewohnheit tragenden Gemeinschaft. Während das Gesetz seine Lebenskraft nur entfalten kann, wenn es und wo es in der Gemeinschaft aufgenommen wird, kann die in der Gemeinschaft geübte Gewohnheit nur zu Recht erstarken, wo die Zustimmung des Gesetzgebers hinzutritt. Die Setzung des Rechtsaktes steht als Ausdruck der apostolischen Autorität stets beim Gesetzgeber; dabei trägt die Zustimmung, der „consensus“, selbst die Züge der Gewohnheit, wenn der Konsens allein aus konkludentem Handeln geschlossen werden kann. Die Gemeinschaft aber ist rechtlich nicht passiv und ihr Handeln rechtlich nicht irrelevant; sie ist vielmehr schöpferisch tätig in der Ausformung des Rechtes. Somit haben wir bei den formalen Quellen des kanonischen Rechtes ein Bezugsverhältnis von „lex“ und „receptio“ sowie von „consuetudo“ (im Sinne von Gewohnheit) und „consensus“ vor uns, das man als einen rechtsförmigen Ausschnitt aus dem theologischen Wesen der Kirche als *Communio* und ihrer spezifischen Lebensform begreifen muß.

Der Gedanke eines qualitativ verschiedenen, sachlich aber aufeinander zugeordneten Zusammenwirkens der Träger geistlicher Vollmacht mit den übrigen Gliedern der *Communio* ist auch bei dem „munus sanctificandi“ gegeben. Die verschiedenen Rollen lassen sich hier, ohne daß dies im einzelnen ausgeführt werden

soll, unter den Stichworten der Bevollmächtigung zu sakramentalem Handeln (Weihenvollmachten) und der „actuosa participatio“ ansprechen⁵¹.

In der Nachkonzilszeit hat die Theologie ein zunehmendes Interesse an der Thematik um die Rezeption gefunden⁵². Dabei wird wieder deutlicher, daß auch im Bereich des „munus docendi“ prinzipiell die gleichen Gesetzmäßigkeiten herrschen wie hinsichtlich der Quellen des kanonischen Rechtes im „munus regendi“. Demnach ist auch das in geistlicher Vollmacht autoritative Lehramt keineswegs nach Art einer Einbahnstraße zu verstehen, die zu den Gläubigen hinführt. Vielmehr gestaltet sich das Glaubensleben der Kirche aus den qualitativ verschiedenen Rollen, die dem „magisterium“ und dem „sensus fidelium“ in einer Weise zufallen, daß ihr Tätigwerden dem Bezugsverhältnis von „legislatio/receptio“ und „consuetudo/consensus“ entspricht.

Der innere Zusammenhang, der das „munus regendi“ mit dem „munus docendi“ verbindet, zeigt sich auch in der Grenze, die beiden gesetzt ist: Das „ius divinum“ ist nicht nur Rechtstatsache, sondern zugleich Gegenstand des Glaubens der Kirche; als solches unterliegt das „ius divinum“ denselben Gesetzmäßigkeiten, die für die Dogmen und die Dogmenentwicklung gelten. Im übrigen bedeutet die zeitweise Nichtaufnahme einer vom kirchlichen Lehramt vorgetragenen, aber nicht dogmatisierten Lehre etwa im Bereich der Sittenlehre noch nicht, daß eine solche Lehre in sich verfallen muß und nicht als wahre Auslegung des Glaubens verstanden werden kann; hierzu kommt es erst dann, wenn zu der Nichtaufnahme der Verzicht des Lehramtes hinzutritt, die vorgetragene Lehre weitereinzuschärfen. Umgekehrt kann eine aus der Theologie oder der Volksfrömmigkeit erwachsende Glaubensüberzeugung erst dann den Anspruch erheben, legitimer Ausdruck des kirchlichen Glaubens zu sein, wenn sie den Konsens des Lehramtes gefunden hat. Den Sinn dieser Mehrdimensionalität des Kriteriums für den rechten Glauben wird man in erster Linie darin sehen müssen, daß einer

⁵¹ Man kann diesen Gedanken geradezu als ein Leitmotiv der durch das II. Vatikanische Konzil eingeleiteten Liturgiereform ansehen. Aber auch schon vor dem Konzil ist dieser Gedanke beispielhaft in der Kanonistik aufgegriffen worden; vgl. K. MÖRS DORF, Der Träger der eucharistischen Feier: Aktuelle Fragen zur Eucharistie, hrsg. von M. Schmaus, München 1960, 72—91.

⁵² Beispielsweise sei hingewiesen auf A. GRILLMEIER, Konzil und Rezeption, Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion: ThPh 45 (1970) 321—352; Y. CONGAR, Die Rezeption als ekklesiologische Realität: Concilium 8 (1972) 500—514 mit wichtigen Literaturhinweisen; P. W. SCHEELE, Fragen zum christlichen Amt im Blick auf die kirchliche Rezeption: Catholica 27 (1973); W. HRYNIEWICZ, Die ekklesiale Rezeption in der Sicht der orthodoxen Theologie: ThGl 65 (1975) 250—266; W. AYMANS, Die Quellen des kanonischen Rechtes in der Kodifikation von 1917: Ius Canonium 15 (1975) 79—95, hier 90—95; H. MÜLLER, Rezeption und Konsens in der Kirche. Eine Anfrage an die Kanonistik: ÖAKR 27 (1976) 3—21.

„reinen Normativität des Faktischen, die Verrat am Widerspruchscharakter des Christlichen“ wäre, gewehrt werden kann⁵³.

Auf Grund dieses Befundes kann man für den Gesamtbereich kirchlicher Sendung feststellen, daß die in der Weihe gründende „sacra potestas“ in eine Korrelation zu der in Taufe und Firmung grundgelegten Befähigung zur aktiven Teilhabe an den drei „munera“ eingebunden ist. Diese Korrelation kann nicht zulänglich charakterisiert werden durch Begriffspaare wie „Über- und Unterordnung“, „Befehl-Gehorsam“, „Aktivität-Passivität“. Diese Korrelation ist vielmehr gekennzeichnet durch die qualitativ verschiedenen Rollen, die einander ergänzen und begrenzen. Unter rechtlichem Aspekt ist dies die typische Struktur der *Communio*.

III. Zusammenfassung

Apostolische Autorität und ihr Instrument, die geistliche Vollmacht, sind konstitutive Strukturelemente der Kirche. Sie widerstehen ebenso einem rein charismatischen wie einem orakelhaft-magischen Mißverständnis der Kirche. Apostolische Autorität und geistliche Vollmacht sind darauf angelegt, die Authentizität der kirchlichen Sendung in Wort und Sakrament auf Dauer zu sichern, wobei etwaigem Mißbrauch strukturelle, aus dem Wesen der Kirche kommende Bindungen entgegenwirken.

⁵³ H. MÜLLER, Rezeption, a. a. O. 9.

Hat das Ethos der Arbeit eine Zukunft?

Zu Arbeit sind im Laufe der Geistes- und Kulturgeschichte verschiedene Positionen bezogen worden. Da gibt es einen französischen Dichter, Charles Baudelaire, der meint: die Menschen arbeiten, wenn schon nicht aus Lust und Liebe, so doch aus Verzweiflung¹. Dann wissen wir, daß Karl Marx den Menschen definiert als ein Wesen, als das Wesen, das arbeitet: Mensch als *animal laborans*. Schließlich nimmt eine Mehrheit von Menschen Arbeit als bare Notwendigkeit einfach hin und kommt gar nicht auf den Gedanken, Spekulationen über Sinn oder Ethos der Arbeit anzustellen. Zwischen diesen Standpunkten liegen freilich noch andere mögliche Variationen der eben genannten „Wertungen“.

Eine zunächst eigenartig anmutende, aber keineswegs oberflächliche Einstellung zur Arbeit kommt in der Formulierung zum Ausdruck: „Wer schaffen will, muß fröhlich sein“². Diesem gern zum Lösungswort erkorenen Spruch muß man zustimmen; er sagt dies aus: Nur die Stimmung der Fröhlichkeit verleiht den nötigen Schwung und die Ausdauer, Arbeit überhaupt „in Angriff zu nehmen“ und zu einem Ende zu führen. Negativ: aus der Verfassung einer depressiven oder mißmutigen Stimmung gibt es keinen Weg zum Anpacken einer Arbeitsaufgabe. Während Fröhlichkeit beflügelt, Spannkraft verleiht, bedrücken und lähmen Mißmutigkeit, Traurigkeit³. Zuversicht, Freude, Hochstimmung, Frohgemutheit sind die besten psychischen Voraussetzungen und charakterologischen Vorbedingungen für jedwede Initiative und für Bewältigung von fordernden Aufgaben. „Ohne wirkliche Welt- und Lebenslust“ kann kein Werk vollbracht werden, das von „wesentlicher Bedeutung ist“⁴. Freilich mag dem Motto „Wer schaffen will, muß

¹ Arbeit als Flucht. Ähnliche Gedanken finden sich bei B. Pascal; er wertet — jedenfalls hektisches — Arbeiten als Versuch des Menschen, vor sich selbst zu fliehen, damit er sich nicht zu sammeln braucht, sondern in zerstreuer Beschäftigung von sich wegkommt.

² Dieser bei Dichtern öfters variierte Spruch wird gern als Lösungswort für Inschriften verwendet.

³ Auf die Zusammenhänge von Traurigkeit und Verzweiflung hat Thomas von Aquin in seiner *Passiones*-Lehre hingewiesen: *aggressio* als Lebenslust.

⁴ ALF. AUER, *Christsein im Beruf* (Düsseldorf 1966) 296. Er schreibt von einem „fundamentalen anthropologischen Hedonismus“. — Inzwischen sind verschiedene „Theorien der Arbeitszufriedenheit“ entwickelt worden. Bei der Beantwortung der Frage nach dem Woher der *Arbeitszufriedenheit* neigt eine Mehrheit der Forscher dazu, den Grund in der allgemeinen *Lebenszufriedenheit* zu suchen, nicht so sehr und ausschließlich im speziellen Arbeitsbereich selbst.

fröhlich sein“ noch ein anderes Verständnis unterstellt werden. Hier haben wir es dann mit einer ironisch-sarkastischen Interpretation zu tun: Nur der Frohe kann — und will — schaffen, arbeiten. Arbeit wird vorweg als ein derart mühseliges und lästiges Unternehmen aufgefaßt, daß behauptet werden kann: Nur der, welcher sich in gewisser kindlicher Naivität des Lebens (überhaupt) freut, nur der kommt auf die Idee zu arbeiten, nur der verfällt dem bedauernswerten und dummen Einfall, die Hände emsig zu rühren, eben Arbeit zu leisten⁵.

Tasten wir nach dieser Einstimmung dem *Begriff Arbeit* nach. Die Frage „Was ist Arbeit?“ zu beantworten, ist keine einfache Sache. Vor allem gelingt es kaum, Arbeit definitiv von Freizeit-Beschäftigung und/oder Spiel abzugrenzen. Es gibt indes einen gewissen Konsens der Wissenschaft bezüglich der Definition von Arbeit. Danach wird sie begriffen, das heißt wesensbestimmt als: bewußte, ernsthafte, gegenstandsbezogene Betätigung geistiger oder körperlicher Fähigkeiten des Menschen zur optimal zweckmäßigen Realisierung von Werten, die der Sinnerfüllung des Menschen, seiner „Selbstdarstellung“ sowie der menschlichen Gesellschaft dienen. Sofern menschliches Arbeiten bewußtes Tätigsein ist, kann die Rede vom Arbeiten eines Tieres oder einer Maschine nur übertragen gelten. Vom Spiel hinwiederum unterscheidet sich Arbeit dadurch, daß das Arbeiten nicht im Erlebnis des Tuns selbst liegt; es geht beim Arbeiten vielmehr immer auch um einen Wert, der transitiv-objektiv verwirklicht werden soll, also über das Tun selbst hinausführt, auf einen bestimmten Zweck hinzielt.

Dimensionen eines Ethos der Arbeit

1. Anthropologischer Ansatz: Entfaltung der Persönlichkeit

Um Mißverständnisse zu vermeiden: eine erste Präzisierung der menschlichen Arbeit ist ihre bare, prosaische *Notwendigkeit*: Notwendig ist Arbeit einfach deswegen, weil sie Not zu wenden vermag. Dieses Faktum der Unausweichlichkeit des Arbeitens gründet in der Befindlichkeit der Menschennatur. Auf Grund der leiblichen Verfaßtheit des Menschen gehört er zum Haushalt der Natur; er ist Teil des ökologischen Systems. Das Hineinversetztsein in die Umwelt der botanischen, zoologischen und klimatologischen Verhältnisse zwingt den so natur-

⁵ Solche Interpretation des Spruches wird bisweilen Menschen entgegengehalten, die aus einer naiven Lebenseinstellung heraus einen unproblematischen Zugang zur Arbeit haben. Es ist z. B. bekannt, daß die alpine Bauernbevölkerung auf Grund geopsychischer Prägung und religiöser Konditionierung von einer Fröhlichkeit erfüllt ist, die das oft harte Arbeitslos erträglich macht oder die (ländliche) Arbeit versüßen mag, auch dann wenn sie keinen gewichtigen finanziellen Profit in Aussicht stellt. In solchen Regionen wird — ich beziele allerdings mehr die ältere eingesessene Bevölkerungsschicht — Arbeit als etwas bar Notwendiges aufgefaßt, aber noch oft mit „Lust und Liebe“ verrichtet.

verwobenen Menschen zur Arbeit. Ohne zu arbeiten würde der Mensch untergehen; ohne Arbeit sind Selbsterhaltung, Arterhaltung und Entfaltung von Kultur nicht möglich. Um der Selbsterhaltung willen sind Menschen auf Tätigwerden angewiesen. Der Mensch ist allein von allen Lebewesen genötigt, seine Lebensmittel sich erst zu produzieren, das heißt sich die Naturprodukte so zu erarbeiten und zu bearbeiten, daß sie seinen Bedürfnissen dienlich zu sein vermögen. Dem Menschen fehlt nämlich ursprünglich eine ihm gemäße Umwelt; er kann — wie A. Gehlen wiederholt akzentuiert —, um zu überleben, nicht auf Instinkte rekurren wie das Tier. Überlegtes Tun, in dem Menschen sich die Natur anpassen, das eben ist in einem originalen-pionierhaften Sinne Arbeit. Der Mensch muß Natur erst mal ins Lebensdienliche umarbeiten⁶.

Solche Arbeit ist nun gleichsam das Vehikel der Entfaltung des Menschen. Hinter jedem Arbeitsprozeß, hinter jeder Arbeitsleistung steht — und wenn auch noch so entfernt und verklausuliert — der Mensch, der sich betätigt hat. Was im Produzieren verfertigt wird, das ist nur letzte Etappe einer langen Kette von Anstößen, Initiativen, Ursächlichkeiten. Das Prinzip der menschlichen Arbeit ist die *hic et nunc* agierende menschliche Person. Der Mensch selbst setzt sich in der Produktion ein. Beim Arbeiten geht der Mensch aus sich heraus; er greift in die Welt gewissermaßen hinein. Arbeit ist grundsätzlich eine Lebensäußerung des Menschen⁷ — nach den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils ein „Ausfluß der menschlichen Person“⁸. In dem Moment, wo der Mensch als selbstbewußtes Subjekt solche Selbstdarstellung seiner selbst im weltzugewandten Arbeitsakt nicht nur als eine Notwendigkeit im physischen Sinn *nolens volens* gelten läßt und vielleicht resigniert akzeptiert, sondern sich selbst zur Aufgabe macht, als Pflicht auffaßt, als Sollen begreift, als Gebot und geboten versteht, als einen Wert bejaht — in diesem Augenblick tritt er in einen grundsätzlich ethischen Bezug zur Arbeit. Diese erscheint als ein auch nach außen hin sichtbar werdendes Dokumentations-signal der Menschenwürde selbst, auf Grund deren der Mensch einen nicht reduzierbaren Wert an sich darstellt.

Der Mensch ist zum Sich-Betätigen bestimmt — M. Luther würde sagen: berufen —; er hat die Aufgabe, kreativ zu sein. Den menschlichen Personwert bringt der Mensch immer ein, wenn und sobald er sich arbeitend mit den Wirklichkeiten dieser Welt auseinandersetzt. Arbeit ist wesentlich Auseinandersetzung (des Menschen mit Natur, mit Welt, mit Mensch und Ding). Sowohl in den Erfolg als auch in den Mißerfolg derartiger Auseinandersetzung geht der sich arbeitend engagierende Mensch ein, fließt sein Wert als Arbeiter ein.

⁶ Dazu erfindet er von Anfang an technisches Gerät, das ihn potenziert entlastet und — nach dem Kulturphilosophen O. y Gasset — in den Stand setzt, nicht nur zu leben, zu überleben, sondern „gut“ zu leben, bequem zu existieren.

⁷ Nach Hegel ist Arbeit Ent-Äußerung des menschlichen Geistes.

⁸ Vgl. Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ (Gaudium et Spes) Nr. 67b.

2. Materialer Aspekt: Erstellung eines Werkes (opus)

Hier interessiert der Bezug des arbeitenden Menschen zu seinem *Arbeitsprodukt*. Produkt freilich nicht in einem lediglich ökonomisch-technologischen Sinn, sondern Produkt in der eigentlichen Bedeutung des Wortes. Wenn der Mensch produziert, dann führt er sich nach vorne, führt er sich vor, führt er etwas „vor“. Das Vorgeführte, Her-Gestellte ist das Produkt seines zähen Schaffens und eifrigen Werkens. Produkt ist Werk, das heißt das Endergebnis eines Arbeitsvorganges, in dem etwas, eben das Produkt, „erzeugt“ wurde und dann dasteht. Bei dieser Dimension der Betrachtung der Arbeit wird auch recht deutlich, was Leistung meint. Sie kann selbstverständlich irgendwie gleichgesetzt werden mit Arbeiten, aber man versteht unter Leistung richtiger das Ergebnis eines Arbeitsunternehmens, eines Arbeitsprozesses. In der französischen Sprache kommt das Gemeinte besser zum Ausdruck: Leistung heißt hier „*efficacité*“. Der Ton liegt auf dem Effekt, das heißt auf dem, was bei einem Arbeitsakt herauskommt. Dieses effektive Resultat kann gemessen, quantifiziert werden⁹. Leistung setzt Werken voraus; dieses bedeutet Kampf mit den naturalen Energien; kosmische Kräfte werden genutzt, irdische Energien und Kraftreserven werden genutzt. Wenn der Mensch Werke schafft, dann übt er eine Art Herrschaft über die materielle Welt aus, indem er den Mikro- und Makrokosmos gestaltet, domestiziert, schöpferisch meistert.

3. Sozialer Bezug: Arbeit als Mitarbeit

Der sozialetische Bezug der Arbeit wird spätestens hier ansichtig; denn die fällige Leistung, menschliches Dasein zu sichern, nicht nur heute, sondern auch morgen und übermorgen, konnte nie und kann erst recht nicht heute von einzelnen vollbracht werden. Der Mensch ist ständig auf der Suche nach Mit-Arbeitern. Er ist zur Arbeitsteilung gezwungen, weil er sich bei der unübersehbaren Fülle der drängenden Lebensnöte Entlastung verschaffen muß. Aber nicht nur Abhängigkeit ist im Spiel; in der Notwendigkeit der Arbeitsteilung liegt eine Chance: Die Arbeit wird zu einem sozialen Faktor, zur gemeinschaftsbildenden und — erhaltenden Kraft¹⁰. Arbeit und die damit verknüpfte Kommunikation mit anderen Arbeitenden schaffen in der Mit-Arbeit soziale Figuren, Institutionen. Daß der Mensch ein „*animal sociale*“ ist, erhärtet sich gerade angesichts des Pensums, das die heutige Menschheit zu bewältigen hat, um — menschenwürdig — heute und übermorgen am Leben zu bleiben. Damit ist nicht nur gemeint, daß bei der industriellen Pro-

⁹ Solche Leistungsfeststellung läßt sich bei körperlichen Arbeiten eher vornehmen als bei geistiger Tätigkeit, deren „Produktivität“ schwer in den Griff zu kriegen ist. Unter diesem Gesichtspunkt wird auch verständlich, daß „geistig Schaffende“ insofern eher „frustriert“ werden als sie den Erfolg ihres Arbeitens so nicht greifen, nicht erleben können.

¹⁰ H. HAMM, Arbeit — Ethik — Menschenrecht (Limburg 1976) 19.

duktionsweise, wo Menschen im Betrieb eine Leistungseinheit bilden, die Angewiesenheit aufeinander erhellt, sondern daß die Arbeit als eine Pflicht begriffen wird, die Gemeinwohl-Relevanz besitzt¹¹. Die Kooperation der verschiedenen Berufe hat eine enorm sozialetische Brisanz. Hier erhellt die *diakonische* Funktion der Arbeit. Sie ist ein dienendes Miteinander und hilfreiches Füreinander. Mitarbeiter ist der Nächste — und der Nächste ist Mitarbeiter. Gerade aus christlicher Sicht wird hier deutlich, daß Arbeiten Solidarität im Dienen — und Leiden voraussetzt und beinhaltet. Arbeit ist Dienst am Nächsten, an Familie, Volk und planetarischer Menschheit. Die vielfältigen Aufgaben in der menschlichen Gesellschaft erfordern eine gewissenhafte Ausübung vieler Berufe. Der geistig Schaffende sucht nach der Wahrheit; bei pädagogischer Tätigkeit geht es um Erziehung zu einer voll-reifen Persönlichkeit; der Künstler steht im Dienst der Ästhetik — er dient der Darstellung des Schönen. Bezüglich des Dienstes an der leiblichen und seelischen Gesundheit der Menschen ist der helfende Mensch zu nennen: Arzt, Pfleger. Zu den sogenannten „politischen“ Berufen im Ursinne des Wortes „politisch“ zählen jene Tätigkeiten, die mit der Ordnung öffentlicher Belange zu tun haben: Regierung, überhaupt Verwaltung, Heerwesen, Polizei. Schließlich sorgt der wirtschaftende Mensch dafür, daß die materiellen Bedarfsgüter zur Verfügung stehen.

4. Arbeitsethos im engeren Sinne: Gewissenhaftigkeit

Die ethische Sicht der Arbeit wird am prägnantesten dort, wo von Arbeitspflicht und Arbeitsmoral die Rede ist. Arbeitspflicht besagt, daß der Mensch sich dazu aufgerufen, berufen weiß, tätig zu sein. In elementarem Sinn ergibt sich die Arbeitspflicht aus der Aufgabe, für den eigenen Lebensunterhalt zu sorgen. Ethische Einstellung zur Arbeit bedeutet dann aber auch pflichtgetreue Erfüllung der je — beruflich — gewählten und übernommenen Aufgabe. Arbeitsmoral beinhaltet die verantwortliche und gewissenhafte Wahrnehmung einer speziellen Arbeitsleistung, handle es sich um die Autoreparatur eines Mechanikers, um die Tätigkeit eines Verwaltungsfachmanns oder um die „geistige“ Arbeit eines Professors. Arbeitsethos bezeichnet hier einfach eine Haltung, aus der heraus ein Mensch die anfallende Arbeit sorgfältig, exakt, verantwortlich tut — sie nicht widerwillig und nachlässig ableistet, um „fertig“ zu sein und Entlohnung entgegenzunehmen. Arbeitsethos ist dann gegeben, wenn der Mensch sich mit seiner Arbeit identifiziert — was eigentlich zur Folge haben sollte, daß er freudig arbeitet, wobei diese Freude wieder zu besonderen Leistungen anregt¹².

¹¹ Daß Arbeit Mitarbeit sein muß, geht auch aus dem Appell des Apostels Paulus hervor, wenn er an die Arbeitspflicht erinnert. Jeder soll arbeiten, damit keiner dem anderen „zur Last fällt“ (vgl. 1 Thess 2, 9).

¹² Um die Erreichung dieses Zieles sollte es eigentlich den Befürwortern des Programms der Humanisierung der Arbeitswelt gehen.

Arbeit wird, wenn sie diesen Namen verdient, immer mit Mühe verbunden bleiben. Alle Völker wissen um die Mühsal der Arbeit. Es dürfte säkularisierter Messianismus sein, wenn Lenin im Jahre 1920 prophezeite: In der kommunistischen Zukunftsgesellschaft würden glückliche Menschen „ohne Norm, ohne auf Entlohnung zu rechnen, ohne eine Vereinbarung über Entlohnung, völlig selbstlos und aus Liebe zur Gesellschaft“ ihre Arbeit verrichten¹³. In der Geschichte ist selten und auch so verbissen gearbeitet worden wie im Zeitalter des Industrialismus — eine Einstellung zur Arbeit, die in anderen Epochen und bei anderen Mentalitäten als Verrücktheit gilt. Tatsache ist, daß es im vorindustriellen Abendland außer den Sonntagen rund 50 Feiertage gegeben hat — so daß praktisch beinahe die 5-Tage-Woche verwirklicht war¹⁴. In unserer industriell orientierten und auf wirtschaftliche Leistung eingestellten Gesellschaft kommt der Arbeit selbstverständlich eine tragende Rolle zu. Indes läßt sich beim heutigen Menschen eine schizophrene Einstellung beobachten; denn weitverbreitet ist einerseits die Bereitschaft, Mehrarbeit zu leisten, um andererseits viele Möglichkeiten für eine (kostspielige) breitangelegte Freizeitgestaltung zu haben. Zur gleichen Zeit klagen nicht wenige darüber, daß der in der Freizeit oft organisierte Vergnügungsrummel anekelt. Solche Erfahrung entspricht der Auffassung des Ch. Baudelaire: „Man muß arbeiten, wenn schon nicht aus Geschmack daran, so (doch) aus Verzweiflung. Denn, alles auf eine letzte Wahrheit gebracht: die Arbeit ist weniger langweilig als das Vergnügen“¹⁵. Die hier offengelegte Ungereimtheit der Beziehung zur Arbeit gründet in nicht geringem Maß darin, daß es bisher nicht gelang, den Gegensatz von Arbeit und Freizeit zu überwinden; man erkennt noch zu wenig, daß das Ethos der Arbeit und das Ethos der Freizeit einander bedingen, als komplementäre Faktoren zu begreifen und zu werten sind. Glückt es, einen gemäßen Ausgleich zwischen Arbeit und Freizeit herzustellen, dann wäre mehr erreicht als nur eine notdürftige Zufriedenheit mit der Arbeit¹⁶. Um mehr als um diese geht es auch dem Programm der „Humanisierung der Arbeitswelt“. Es verfolgt das Ziel, die (nicht nur betrieblichen) Arbeitsbedingungen humaner zu gestalten, damit die Arbeitenden zufriedener werden — und die Arbeiter sollen zufriedener

¹³ LENIN, Ausgewählte Werke II (Moskau 1947) 667.

¹⁴ J. HÖFFNER, Christliche Gesellschaftslehre (Kvelaer 1975) 129.

¹⁵ BAUDELAIRE, Journaux Intimes, zit. bei Höffner 129.

¹⁶ Über die Einstellung der bundesrepublikanischen Bevölkerung zur Arbeit sind statistische Erhebungen und demoskopische Befragungen (1975) vorgenommen worden. Die Quintessenz: Arbeit ist für die Mehrheit keine Fron, die schon am Morgen den Abend herbeisehnen läßt (wie Vulgärmarxisten es gern glauben machen wollen), aber sie ist natürlich auch kein ausgesprochen angenehmer Zeitvertreib, der viel zu früh endete. Das Ergebnis: die überwiegende Mehrheit der Deutschen ist mit ihrer Arbeit zufrieden. Allerdings wurde auch erkundet, daß die „Arbeiter“ der Arbeit fremder gegenüberstehen als andere Arbeitnehmer und als die Selbständigen.

werden, damit auf Grund zunehmender Arbeitsfreude, ja — Begeisterung die Leistung erhöht wird. Nun wächst, das ist das erste Argument, auf dem Hintergrund dieser übrigens von allen demokratischen Parteien favorisierten Bemühungen, die Arbeitswelt menschlicher zu machen, die Zukunftschance eines Arbeitsethos. Ein weiteres Argument: In einer Epoche, wo die *Freizeit zunimmt*, dürfte eine Ethik der Arbeit eine ganz neue Zukunftsmöglichkeit haben. Sobald nämlich die Notwendigkeit der Arbeit nicht mehr den Druck archaischer und vorindustrieller Bedingungen ausübt und wo die „Distanz“ zur Arbeit wächst, da sind günstige Voraussetzungen gegeben, Arbeit als frei übernommene Aufgabe zu würdigen und sie als echt humanen Vollzug zu werten. Hier eröffnet sich ja ein Raum der Freiwilligkeit, die eine grundlegende Komponente sittlichen Verhaltens ausmacht: die von außen material-elementar drängende, bedrängende Not-Wendigkeit und Zwanghaftigkeit ist gemindert, gewissermaßen entschärft. Deswegen kommt es für unseren Zusammenhang auch gar nicht so sehr darauf an, ob die Prognosen von H. Kahn und Wiener zutreffen, daß im Jahr 2000 nur noch vier Tage pro Woche gearbeitet werde und pro Tag lediglich 7,5 Stunden. Ich sehe jetzt auch von der Frage ab, ob der Kahnsche Optimismus recht hat, wonach es keine Freizeitprobleme geben werde, oder ob die Warnung von D. Gabor vor einem Zuviel an Freizeit etwas für sich hat. In jedem Fall wird Arbeit ein Faktum bleiben, das nur dann als echt menschliches Unternehmen erfahren werden kann, wenn es unter ethischem Aspekt betrachtet wird.

Wenn von der Zukunft des Arbeitsethos die Rede ist, dann darf das Datum der *Automation* nicht übergangen werden. Von hierher läßt sich des weiteren ein Argument Pro entwickeln. Sofern sie nur für jene Arbeitsprozesse eingesetzt wird, die in permanenter Gleichförmigkeit wiederholbar sind und durch tabellarische Formeln erfaßt werden können, sind Voraussetzungen geschaffen, die es dem „arbeitenden Menschen erleichtern, sich in der fortgeschrittenen industriellen Gesellschaft zu einem Arbeitsethos emporzurichten“¹⁷. Immer mehr wird der Mensch „Regent eines subtilen ... ‚Organon‘. So drängt in allen Phasen, in Konstruktion, Laboratorium ... Technik die ihr verflochtenen Menschen vom Boden des Mechanisch-Muskulären in die Höhe des Geistig-Differenzierten. Je feingliedriger das Organon, desto geistiger der Arbeiter“¹⁸. Durch Automation mag die Arbeit be-seelter werden — man spricht von ihrer „Requalifizierung“ —, können doch monotone Handgriffe von Automaten vollzogen werden. Die menschliche Arbeit wird eben teilweise aus dem Bereich der Fertigung in den der Fertigungsvorbereitung und Kontrolle verlagert. Es bedarf nun mehr und mehr der Arbeiter für die Herstellung der komplizierten Automaten, für die Installierung der Produktion, für die Beaufsichtigung, Instandhaltung und Reparatur der automatischen Apparaturen. Diese „weit anspruchsvolleren Leistungsformen fordern eine technische Sen-

¹⁷ HÖFFNER 141.

¹⁸ M. DESSAUER, Philosophie der Technik (Bonn 1933) 82 f.

sibilität und einen Sachverstand, die dem Arbeiter ... mehr Stolz auf seine Geschicklichkeit und sein Können vermitteln, als dies mittelalterliche Handwerksarbeit vermochte¹⁹. Schließlich läßt die sich abzeichnende Zunahme der *Dienstleistungen* annehmen, daß es mit dem Ethos der Arbeit nicht vorbei sein kann — und darf. Ganz im Gegenteil! Im Wort und Begriff Dienstleistung ist ja schon bedeutet, daß es um ein Dienen geht, und dieses hat von sich aus bereits ethische Qualität. Das gilt nicht nur für den relativ extremen Fall der sogenannten Pflegeberufe, für die Betreuung körperlich und geistig Behinderter, sondern für den pädagogischen Beruf und für alle beruflichen Leistungen, die Dienst am Nächsten und an der Gemeinschaft tun und solche Tätigkeit als Dienst auffassen und würdigen.

In der Zukunft mag die mikroökonomische Funktion der Arbeit an Bedeutung verlieren, das heißt ihre Aufgabe, den Lebensunterhalt zu garantieren. Eine mögliche Verlagerung von der Herstellung ökonomischer Werte auf die Dimension ästhetischer, logischer, ethischer Werte legt sich nahe bei erhöhter Arbeitsproduktivität und daraus gewonnener reichlicherer Güterversorgung. Bereitschaft und Wille zum Arbeiten darf nämlich nicht mit dem Erwerbstrieb gleichgesetzt werden. Ein Schwinden des Arbeitswillens könnte allerdings dann auf uns zukommen, wenn „die Verinnerlichung des Arbeitsethos nicht mehr im gleichen Maß stattfände wie früher und wenn die Arbeit als Disziplinierungsmittel ihren Einfluß wegen der Arbeitszeitverkürzung nur noch beschränkt ausüben vermöchte“. Das zweite hat einen „hohen Wahrscheinlichkeitsgehalt für sich²⁰“. Nach Meinung des Schweizer Nationalökonomen Emil Küng würden — im Falle der 4- oder 3-Tage-Woche — die Heranwachsenden kaum zusehen, wie die „Arbeiter und Angestellten nur während einer halben Woche ... an ihrem Arbeitsplatz weilen, während ihnen selbst zugemutet wird, viel länger und unter Umständen auch härter zu arbeiten. Es leuchtet ein, daß unter derartigen Umständen die Vorbildwirkung der Erwachsenen in bezug auf das Arbeitsethos minimal werden muß²¹“. Dieser Auffassung kann man nur zustimmen. Zutreffend ist auch E. Küngs Betonung der Wichtigkeit von Bildung und Ausbildung, woraufhin in Zukunft die menschlichen Antriebskräfte einzusetzen sind. Besonders wichtig erscheint mir die Heraushebung der erzieherischen Funktion der Arbeit, sofern diese Regelmäßigkeit und Fleiß abverlangt. Und dies sind wiederum menschliche Haltungen, die zum Arbeitsethos gehören. Was geschieht, wenn diese Tugenden schwinden? Würden wir zu Verhältnissen zurückkehren, wie sie in manchen Entwicklungs-

¹⁹ O. W. HASELOFF, Die Chancen der Persönlichkeit im technischen Zeitalter: Glaube und Tat (Neumünster 1969) 18 f. — Es soll freilich nicht geleugnet werden, daß der vorindustrielle Handwerker und agrarisch Tätige ein ausgeprägtes Arbeitsethos besessen haben.

²⁰ E. KÜNG, Arbeit und Freizeit in der nachindustriellen Gesellschaft (Tübingen 1971) 106.

²¹ Ebda.

ländern anzutreffen sind...? Können wir uns darauf verlassen, daß der exogene Druck ersetzt wird durch interne Triebkräfte? Ziemlich resigniert stellt E. Küng fest: „Glücklicherweise scheinen allzu pessimistische Voraussagen in dieser Hinsicht zum mindesten noch verfrüht²². Die Frage ist allerdings, ob die — möglicherweise gemachte — Erfahrung, Arbeit vermittele produktives Glück, während Müßiggang enttäusche, ausreicht, um zu einer ethischen Einstellung zur Arbeit zu motivieren. Fraglich ist des weiteren, ob die Erkenntnis, angestrengte Ausbildung allein qualifiziere zu einer guten (auch finanziell einträglichen) Stellung in der Gesellschaft, ein Ethos der Arbeit zu vermitteln vermag.

Sofern Arbeitsethos eine Anzahl von Tugenden beinhaltet, auf die Mensch und Gesellschaft stets angewiesen bleiben, nämlich nüchterne Sachlichkeit, emsiger Fleiß, verantwortliche Betreuung von Energie und Maschinen, Redlichkeit, kameradschaftliche Kooperation, Disziplin, Sparsamkeit, insofern wird man (auch) auf ein Arbeitsethos gar nicht verzichten können. Dieses ist immer dann gegeben, wenn Menschen bei ihrem Werkvollzug das Bewußtsein und den Willen besitzen, arbeitend sich persönlich zu entfalten, ein Ergebnis der Leistung zu erzielen und durch ihr berufliches Können dem Gesamt der Menschen zu dienen. Die Zukunft des Arbeitsethos hängt also gar nicht davon ab, welche Arten von Arbeit es morgen und übermorgen geben wird. Ein Arbeitsethos würde freilich eo ipso in dem Moment hinfällig, wo wir eine totale Freizeitgesellschaft hätten. Ein solche zeichnet sich aber selbst in den kühnsten futurologischen Prognosen und Szenarios nicht ab. Wenn Arbeit letztlich nichts anderes ist als Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur, dann ist es schlichtweg nicht vorstellbar, wie eine total arbeitslose Gesellschaft sich am Dasein erhalten will. Schon der Wille zu Veränderungen, Korrekturen, Verbesserungen ist sinnlos ohne die reale Absicht, das Intendierte ins Werk zu setzen, in Tat umzusetzen. Die Zukunft wird, wie auch in aller Vergangenheit, eine technische Zukunft sein, solange Menschen als Menschen leben, die mit Geist und Schöpferkraft Natur umwandeln, umformen, gestalten²³. Man könnte — etwas provokativ — so formulieren: Eine Zukunft ohne Arbeitsethos ist nicht „drin“, es sei denn, man halte eine Gesellschaft aus lauter Playboys und Playgirls für nicht-utopisch, eine Gesellschaft von Menschen, deren Play vielleicht in Arbeit „ausarten“ könnte. Erwerbstätigkeit wird „nach wie vor unerläßlich sein, und insofern ist die Lebenslage der ‚leisure class‘ für die wenigsten erreichbar²⁴“.

Der Mensch *muß* arbeiten. Das liegt an seiner intentionalen Seinsverfassung: er ist auf anderes aus, auf Vervollkommnung seiner selbst angelegt. Der Mensch

²² KÜNG 107.

²³ S. HUNKE, Das Ende des Zwiespalts (Bergisch Gladbach 1971) 205.

²⁴ KÜNG 245. Unter „leisure class“ ist jene Gesellschaftsschicht verstanden, die es sich leisten kann, sich der Muße hinzugeben. Diese „feinen Leute“ (wie die deutsche Übersetzung des entsprechenden Buches lautet) haben es nicht nötig, einer bestimmten und geregelten Arbeit nachzugehen.

arbeitet auch an sich selbst. Arbeiten heißt verändern, vorwärtskommen. Menschen werden ihrer Verantwortung bewußt, ihre Fähigkeiten zu aktivieren, die sie als Gabe und Aufgabe zugleich wahrnehmen. Letztlich gründet der innere Drang zu arbeiten in der mehr oder weniger geheimen Sehnsucht des Menschen nach Vollendung.

Das offensichtlich unverzichtbare Ethos der Arbeit wäre indes gebrochen, wenn ihm nicht auch immer die Einsicht eignete, daß menschliche Arbeit von der *Erfahrung der Sinnlosigkeit* bedroht ist und bleibt²⁵. Was damit gemeint ist, hat Dag Hammarskjöld so ausgedrückt: „Mensch, übersieh nicht die Leere deines Erfolges, nicht die Wertlosigkeit deiner Leistung, nicht die Öde deiner Arbeit“²⁶. Mit dieser zunächst paradox anmutenden Aussage soll die Menschheitserfahrung bezeugt werden, daß Arbeit auch „ein Kreuz“ ist. Weltgestaltung durch menschliche Arbeit gerät in eine Ambivalenz, die durch unbeabsichtigte und teilweise gar nicht vorhersehbare Nebenwirkungen entsteht. In der ökologischen Krise zum Beispiel wird ansichtig, wie Weltgestaltung in Weltzerstörung übergehen kann. Arbeit als Kreuz! Die biblische Verfluchung des Ackerbodens (Gen 3, 17—19) betrifft nicht die Arbeit als solche, sondern das Mißverhältnis von Energieeinsatz („im Schweiß deines Angesichtes“) und dem dadurch gewonnenen Maß an sinnvollem Leben²⁷. Gerade dem klimatischen Tenor der evangelischen Botschaft des Neuen Testaments ist die Auffassung abzugewinnen: Die „gesollte“ und das heißt ethische Einstellung zur Arbeit kann nicht bedeuten, daß der Mensch im Arbeiten aufgeht, daß Arbeit ihm das Non plus ultra ist. Eine sittlich geklärte Beziehung zur Arbeit setzt voraus, daß der Mensch sich so oder so die Frage nach dem Sinn seines Lebens stellt; nur wenn er sich dieser Frage konfrontiert, wird er der Arbeit den angemessenen Stellenwert zuerkennen. So gehört gerade zum zukünftigen Ethos der Arbeit ein Stück von dem, was der Philosoph W. Weischedel „Skeptische Ethik“ nennt²⁸. Zu ihr zählt er nicht nur Selbstbeherrschung, Treue, Tapferkeit, sondern auch die Tugend der Gelassenheit. Ohne diese entartet das Ethos der Arbeit in ein Pathos der Leistungseuphorie²⁹.

²⁵ Dieser Aspekt wird in den sogenannten „Weisheitsbüchern“ des Alten Testaments öfters thematisiert.

²⁶ DAG HAMMARSKJÖLD, Das Unerhörte — in Gottes Hand zu sein (Schriftenreihe zur Meditation) (Bergen-Enkheim 1974) 20.

²⁷ U. WIMMER, Arbeit: Evangelisches Staatslexikon (2. Aufl. Stuttgart 1966) 50.

²⁸ So der Titel des jüngst erschienenen Buches: Frankfurt 1976.

²⁹ Davor zu bewahren ist schließlich auch der Sinn des 3. Gebotes des Dekalogs. Hier wird der arbeitende Mensch als Jahwe verantwortlich verstanden. Nach der Bibel ist der Mensch in Arbeit und Feier (Muße) Gott unterstellt. Vorrangig ist die Bestimmung des Menschen für Gott.

Die Grabinschrift des Kardinals John Henry Newmann

Es liest sich wie ein geistliches Testament, wenn Kardinal Newman seine Schrift: Gott und die Seele (Myself and my creator) mit folgender Anweisung beschließt:

Geschrieben in Erwartung des Todes
23. Juli 1876 und ergänzt 13. Februar 1881.

Ich wünsche von ganzem Herzen, in das Grab meines lieben P. Ambrose St. John beerdigt zu werden. Das ist mein letzter, ausdrücklicher Wille.

Wenn man meinem Grabe eine Inschrift, ähnlich den dreien, die schon dort Platz gefunden haben, geben will, so wünsche ich folgende, falls das Latein gut befunden und kein Einwand dagegen erhoben wird; sie soll jedoch nicht angebracht werden, wenn diejenigen, denen ich Ehrerbietung schuldig bin, irgendeine Andeutung auf den Skeptizismus darin finden sollten.

JOHANNES HENRICUS NEWMAN

ex umbris et imaginibus
in veritatem.

Die... A. S. 18...

Requiescat in pace!

Meine einzige Schwierigkeit liegt in dem Text des heiligen Paulus Hebr. X, 1, wo er umbra auf das Gesetz anwendet; — aber wenn wir auch unter vielen Gesichtspunkten ein Bild der Wahrheit haben, so gibt es doch sicher sehr viel Dunkel darin, z. B. in der Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit¹.

In den Worten: *Ex umbris et imaginibus in veritatem* tut sich der Horizont des Lebens und Sterbens des Kardinals auf, und wegen ihrer prägnanten lateinischen Fassung und ihres Zutreffens auf Weg und Ziel jedes Christen im Sinne von 1 Kor 13, 12, werden sie häufig zitiert.

Es besteht Grund zu der Annahme, daß Newman bei ihrer Niederschrift durch eine Stelle inspiriert wurde, die sich in dem Werk des Kirchenlehrers Athanasius gegen die Arianer findet. In der Oratio II Contra Arianos heißt es unter n. 81: „Nec enim iam amplius, ut superioribus temporibus Deus *per imaginem et umbram* [δι' εἰκόνος καὶ οὐκ ἄλλως] sapientiae, quae in rebus creatis est, cognosci voluit.

¹ Die Übersetzung ist entnommen: Gott und die Seele. Gebete und Betrachtungen von John Henry Kardinal Newman (Religiöse Geister, 2. Reihe, 1. Bd.), hrsg. von Matthias Laros, 174, Mainz 1923. Der englische Originaltext findet sich als Anhang zu Cardinal Newman, Meditations and Devotions (Christian Classics INC.), Westminster, Md 1975, 439.

Newman hat ausgewählte Teile aus dem Werk des Athanasius ins Englische übertragen und auch fünf Abhandlungen ins Lateinische, die sich unter den *Tracts theological and ecclesiastical* finden².

Die Wendung kehrt wieder in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils „*Lumen genitum*“ Kap. 2, Art. 16: „*Neque ab aliis, qui in umbris et imaginibus Deum ignotum quaerunt, ab huiusmodi Deus ipse longe est.*“

Nicht nur Bücher, auch Worte haben ihr Schicksal.

Prof. Dr. W. Bartz, Trier

² Vgl. DThC 11, 1, Sp. 383.

MITTMANN, Siegfried: Deuteronomium 1, 1—6, 3 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht. (BZAW 139). — Berlin/New York: W. de Gruyter. 1975. 189 S. Lw. 88,— DM.

Diese evangelisch-theologische Tübinger Habilitationsschrift verfolgt das Ziel, die verworrenen Schichtverhältnisse in dem für den Rahmen des Deuteronomium wichtigen Einleitungsabschnitt Dtn 1, 1—6, 3 zu klären. In dem ersten und umfangreichsten Teil legt der Verf. daher zunächst die literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung dieses in zehn Einheiten aufgegliederten Einleitungsabschnittes vor, um dann in einem kürzeren zweiten Teil die stratigraphische und traditionsgeschichtliche Synthese des Gesamtabschnittes vorzunehmen. Danach liegt in dem Einleitungsabschnitt eine Grundschrift vor, die sich als ein in jeder Hinsicht geschlossenes Gefüge darstellt und die nur als das Produkt einer einzigen Hand, nicht aber als das Ergebnis des Zusammenwachsens zweier heterogener Erzählungsblöcke begreiflich ist. In dem Geflecht redaktioneller Schichten, das sich im Lauf der Zeit über die Grundschrift gebreitet hat, lassen sich zwei ihr zeitlich nahestehende und sich der pluralischen Anrede bedienende Hauptstränge unterscheiden. Zeitlich jünger ist eine singularische Bearbeitungsschrift. In vier Exkursen werden die Paralleltexte aus Exodus und Numeri analysiert.

Einleitend stellt der Verf. die programmatische Behauptung auf, daß die Forderung der Stunde eine Literarkritik sei, die dem komplizierten Werdegang des Deuteronomium nachzuspüren vermöge, und nicht eine literarische Kritik, die komplizierte Scheinstrukturen konstruiere. Wenn auch die Kritik des Verf. an anderen Methoden hier und da zu hart ausfällt, so zeigt doch seine Arbeit in überzeugender Weise, daß die von ihm geübte Literarkritik in der Tat den Blick für die Entwicklungsgeschichte des Textes und den dahinter wirksamen theologiegeschichtlichen Prozeß zu öffnen vermag.

E. Haag, Trier

SANDFUCHS, Wilhelm (Hrsg.): Die 10 Gebote. Elf Beiträge zu den Zehn Geboten (von: A. Auer, A. Deissler, H. Fries, K. Forster, J. Gründel, A. Läßle, N. Lohfink, A. Rauscher, H. Weber, W. Weber). — Würzburg: Echter-Verlag. 1976. Kart. 164 S. 16,80 DM.

Es ist still geworden um die Zehn Gebote, stellt der Herausgeber einleitend fest. In den Gesprächen der einzelnen, in den Diskussionen im Kreis der Familie, in den Massenmedien oder in den Parlamentsdebatten taucht ihr Name kaum mehr auf. Selbst aus dem Religionsunterricht oder aus der sonntäglichen Verkündigung der christlichen Kirchen ist dieses Thema seit langem weitgehend verschwunden. Vergebens wird man auch in den Glaubensseminaren der Gemeinden oder den Veranstaltungsverzeichnissen der Volkshochschulen nach den Zehn Geboten suchen. Demgegenüber betont der Herausgeber mit Recht, daß die Zehn Gebote Werte enthalten und Wegweiser darstellen, die für den nach dem wirklichen Sinn des Lebens suchenden Menschen und für die um ihr Dasein kämpfenden Völker unersetzlich sind.

Eine Reihe bekannter Theologen hat es daher unternommen, in elf Sendungen des Bayerischen Rundfunks die Forderungen des Dekalogs dem heutigen Menschen neu zu erschließen. Die vorliegende Buchausgabe der gelungenen Sendereihe verdient die Beachtung aller, die an der christlichen Glaubensverkündigung interessiert sind.

E. Haag, Trier

HENGEL, Martin: Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit. Stuttgarter Bibelstudien 76. Herausgegeben von Herbert Haag, Rudolf Kilian und Wilhelm Pesch. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart. 1976. 187 S. kart.-brosch. 18,— DM.

Das Buch will als „praeparatio evangelica“ aufgefaßt werden. Im I. Kapitel wird die Geschichte Palästinas und der Juden zwischen dem Alexanderfeldzug 334 v. Chr. und dem Tod des Seleukiden Antiochos III. 187 v. Chr. behandelt, ein Zeitraum also, in dem es zu einer nachhaltigen Begegnung des Judentums mit dem Hellenismus kam. Das II. Kapitel klärt den Begriff der „Hellenisierung“ mit seinen politischen, sozialen und kulturellen Komponenten. Religiös ist diese frühhellenistische Zeit durch den Zerfall der traditionellen Religion und die Aufklärung gekennzeichnet (die allmächtige Tyche, die Mysterien des Sarapis und Dionysos). Die Initiative zur Hellenisierung geht für diese Zeit einseitig von den semitischen und ägyptischen Eingeborenen aus, die damit ihren sozialen und kulturellen Status verbessern wollen. Erster und wichtigster Schritt war für sie die Erlernung der Koine. Das III. Kapitel stellt die Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus in der Diaspora und im Mutterland dar. Juden standen als Söldner in den hellenischen Heeren und wurden später Bauern bzw. Gutsherrn. Aber auch als Sklaven, Lohnarbeiter, Handwerker und Kaufleute kamen sie mit dem Griechentum in Berührung. Im ptolemäischen Ägypten wird sehr bald die griechische Sprache auch als Kultsprache angenommen. Der Synagogengottesdienst erhielt eine für die Antike neue, fast revolutionäre Form: Er wurde zum opferlosen Wortgottesdienst mit Gebet, Hymnengesang, Gesetzesverlesung und rhetorisch ausgefeiltem Lehrvortrag. Die Septuaginta-Übersetzung und Fragmente von Geschichtsschreibungen, Romanen, Dramen und Epen geben Zeugnis von der beachtlichen griechischen Bildung der jüdischen Verfasser. In der Diaspora Kleinasiens und Griechenlands mögen sich erstmals Kreise sympathisierender Nichtjuden gebildet haben (Gottesfürchtige). Palästina selbst stand mehr unter dem Einfluß jüdischer hellenischer Rückwanderer. Es gab hellenische Zentren in Marisa, Sichem und Gadara. Auch die stark vom griechischen Denken geprägte Weisheitsliteratur gehört in diese Epoche. Das Buch ist nicht nur eine gute Einführung in eine für die kulturelle Entwicklung des jüdischen Volkes wichtige Zeit, es läßt zugleich die Grundzüge der Politik, Kultur und Religion in neutestamentlicher Zeit erkennen.

W. Dommershausen, Trier

WEWERS, Gerd A.: Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten Band XXXV. Berlin — New York: Walter de Gruyter. 1975. XIV + 394 S. Ln. 68,— DM.

In den rabbinischen Schulen wurde Esoterik getrieben und das Wissen darüber schon früh den Schülern beigebracht. Der Verfasser stellt im Textteil seiner Untersuchung, die 1974 von der Theol. Fakultät der Universität Göttingen als Dissertation angenommen wurde, 100 zum größten Teil talmudisch-esoterische Texte zusammen. Er gliedert sie in die drei Gruppen Geheimhaltung, Geheimnisse und Kommunikation. Unter „Geheimhaltung“ fallen u. a. praecreative Probleme, Obszönes und Gottes Thronwagen. Bei den biblischen Begründungen wird auch Sir herangezogen. Die 2. Textgruppe umfaßt „Geheimnisse“ Gottes, Israels und der Tora. Unter „Kommunikation“ werden die Geheimnisüberlieferung, Vorträge über Geheimlehren und Gefährdungen bzw. Überschreitungen verstanden. Hier werden z. B. die vielen Formen des Gottesnamens behandelt. Der thematische Teil klärt in einer umfassenden Begriffsexegese alle mit „geheim“ zusammenhängenden Ausdrücke (sod, ras, seter usw.). Als Erscheinungsorte der Esoterik werden die Synagoge und verschiedene Gelehrtschulen genannt. Die inhaltlichen Aspekte umfassen das Werk der Schöpfung und der merkabä (Ez 1), die Berechnung des messianischen Zeitpunkts und die vorder- und hintergründigen Toraabschnitte. Hauptmotivation aller Esoterik ist die „Erwähltheit“ Israels. Freilich äußert sich auch stark der Anspruch der Rabbiner, alleinige und ordentliche Verwalter der Offenbarung Gottes zu sein. Das Werk des jüdischen Theologen regt auch den christlichen Theologen an, sein Verständnis für die verschiedenen Schriftsinne zu überprüfen. Literal- und typischer Sinn, sensus plenior und accommodatus können auch ihm helfen, die „geheimen“ theologischen Linien einer atl. Perikope bis zum NT durchzuziehen.

W. Dommershausen, Trier

WERKSTATT BIBELAUSSLEGUNG: Bilder — Interpretationen — Texte. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart. 1976. 136 S. Gebunden (Leinen). 24,— DM.

Mehrere Verfasser (F. J. Stendebach, K. A. Speidel, O. Knoch u. a.) zeigen an Beispielen aus Gen, Ex, Jos, den Evangelien, Apg und 1 Kor die verschiedenen Methoden der modernen Bibelexegese auf. Meistens wird an einer Perikope nur ein exegetischer Sachverhalt erörtert. Das ist sicher didaktisch richtig. Vielleicht aber hätte man bei der Auswahl der Perikopen behutsamer sein müssen. Es hätten sich wahrscheinlich mehr Texte finden lassen, bei denen die theologische Botschaft oder die Hauptaussage gerade durch die angewandte Methode verdeutlicht worden wäre. Die Fotos aus der biblischen Welt und Umwelt können über Projektor in den Unterricht eingebaut werden. Die einzelnen Exegesen sind durchweg leicht verständlich und flüssig geschrieben. Sie greifen — meist in Frageform — allgemein interessierende Themen auf wie Schlange, Göttersöhne, Engel, Totenerweckung, Auferstehung, Himmelfahrt. Das Buch kann jedem „Werkzeug“ liefern, der als Katechet (einschließlich Erwachsenenbildung) biblische Texte zu erklären hat.

W. Dommershausen, Trier

DONNER, Herbert: Einführung in die Biblische Landes- und Altertumskunde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1976. 127 S. Ladenpreis 27,— DM; Mitgliederpreis 15,50 DM.

Die Biblische Landes- und Altertumskunde ist eine Hilfswissenschaft der Biblischen Einleitung. Sie beschäftigt sich mit der physikalischen und historischen Geographie Palästinas, wobei die „Biblische Archäologie“ nur ein Sektor der letzteren darstellt. Der Verfasser lehrt in Tübingen und ist dort Leiter des größten und am besten ausgestatteten Instituts für Bibl. Archäologie in Deutschland. Er beginnt sein Buch mit einer Zusammenstellung der allgemeinen Literatur und der Arbeitsmittel zur Landes- und Altertumskunde. Weiterführende Literatur wird bei jedem der folgenden Paragraphen angegeben. Im ersten Teil werden behandelt der geologische Aufbau und die Oberflächengestalt Palästinas, sein Klima, seine Flora und Fauna. Der zweite Teil stellt kurz die Kulturperioden vor und macht mit der *stratigraphischen* Methode bekannt, d.h. der Aufdeckung, Klärung, Beschreibung und Datierung der Siedlungsgeschichten. Auch die *Oberflächenforschung* wird an einem negativen und positiven Beispiel (Lodebar und Qirjataim im Ostjordanland) verdeutlicht. Es folgt ein Abriss der Geschichte Israels von der Vorgeschichte bis in die hellenistisch-römische Zeit unter besonderer Berücksichtigung der Ausgrabungsergebnisse. Das Buch ist zunächst als Einführung für den Studenten gedacht, es kann aber auch als Arbeitsinstrument für wissenschaftliche Reisen dienlich sein.

W. Dommershausen, Trier

PESCH, Rudolf/KRATZ, Reinhard: So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. 2: Wundergeschichten Teil I: Exorzismen, Heilungen, Totenerweckungen. 3: Wundergeschichten Teil II: Rettungswunder, Geschenk wunder, Normenwunder, Fernheilungen. Josef Knecht: Frankfurt am Main. 1976. 104 S. und 1 Ausschlagtafel. 112 S. und 1 Ausschlagtafel. Brosch. Subskr. 14,80 DM; ap. 15,80 DM.

Die Verfasser legen hier die Bde. 2 und 3 ihres Kommentars vor (zu Bd. 1 vgl. TThZ 85, 1976, 51). Sie beginnen mit den personorientierten Dämonenaustreibungserzählungen, die sich strukturell an hellenistische Exorzismusgeschichten anlehnen: Kampf zwischen Exorzist und Dämon, Ausfahrbefehl, Ausfahrt und Demonstration der Ausfahrt des Dämons. Abwandlungen erfährt die Erzählung durch die verschiedenen als „Besessenheit“ gedeuteten Krankheitsphänomene wie Epilepsie, Tobsucht, Pyro- und Hydromanie. Am weitesten verbreitet sind die Heilungswundergeschichten mit den typischen Zügen: Situationsangabe mit Auftreten des Wundertäters und des Kranken, Angabe der besonderen Krankheit (bei den Synoptikern sind das Fieber, Aussatz, Lähmung, Blutfluß, Taubstummheit und Blindheit), Heilung durch Gestus und/oder Wort, Konstatierung

und Demonstration der Heilung. Auch Totenerweckungen sind Heilungswundergeschichten mit besonders geprägten Motiven. Die Rettungswunder der Evangelien (Seenot-, Seewandelerzählungen) beruhen nicht primär auf belegbaren Begebenheiten, sondern sind „christologisch-stilisierte, missionarisch profilierte“ Geschichten für die Gemeindeunterweisung mit der urchristlichen Mission als Sitz im Leben. Von den Geschenkwundergeschichten werden nur die beiden Brotvermehrungen behandelt. Die Normenwundergeschichten sind sachorientiert, sie begründen Normen und begegnen bei den Synoptikern nur als Heilungswunder, z.B. die Vollmacht zur Sündenvergebung auf Erden durch die Heilung des Gelähmten. Da diese Wunder schon in Bd. 1 besprochen sind, werden hier nur „Textmatrizen“ mit einem Motivgerüst geboten. In den Fernheilungswundererzählungen treten die Stellvertreter hervor, die für die Kranken bitten. Bei allen Perikopen sind die Strukturelemente gut herausgearbeitet und lassen sich durch die Lösungen der zahlreichen Aufgaben erhärten. Auch die Wundergeschichten aus dem außerbiblischen Raum sind aufschlußreich. Die Textanalysen aber müßten — wenigstens bei der Mk-Perikope — ausführlicher sein.

W. Dommershausen, Trier

LÄPPLE, Alfred: Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel. Band 3. Das Neue Testament I. München: Don Bosco Verlag. 1976. 212 S. Kart. 24,80 DM.

L. klärt in diesem 3. Bd. einer „Einleitung ins NT“ (die beiden ersten Bde. befassen sich mit dem AT) zunächst das Vorfeld auf, in dem Jesus lebte. Er bringt eine kurze ntl. Zeitgeschichte einschließlich der außerbiblischen Zeugnisse über Jesus. Den literaturlosen Graben zwischen 30—50 bezeichnet er als einen Zeitabschnitt „konzentrierter Verkündigung und höchster Sorge für die Jesus-Überlieferung“ (S. 98), die sich vornehmlich in den Paulusbriefen niedergeschlagen hat. Der Verfasser stellt deshalb mit Recht die echten Paulusbriefe an den Anfang seiner Erörterungen. Sie werden in der Reihenfolge ihrer Abfassung vorgeführt nach Adressaten, Botschaft und Entstehungsprozeß, wobei eine Einführung in die Biographie, Verkündigung und Theologie des Apostels das Ganze abrundet. Die beiden letzten Abschnitte behandeln die deuteropaulinische Briefliteratur (2 Thess, Kol, Eph, Tim, Tit, Hebr) und die Katholischen Briefe. Die Katechese tritt gegenüber der Einleitung stark in den Hintergrund. Auf wenigen Seiten werden nach den fünf größeren Abschnitten Anregungen zur didaktischen Erschließung gegeben oder die Lehr- und Lernziele für die einzelnen Stufen anvisiert. Man kann dem Leiter des Instituts für Katechetik und Religionspädagogik an der Universität Salzburg nur zustimmen, wenn er schreibt: „Es kann heute nicht mehr verantwortet werden, die sogenannten Einleitungsfragen (Entstehung, Verfasserschaft, Literaturgattung und Sammlung der ntl. Schriften) aus dem Bereich der Katechese auszuklammern“ (S. 120). Man spürt aus dem ganzen Buch heraus, daß hier ein Wissenschaftler die Feder führt, der selbst lange im Schulunterricht tätig war.

W. Dommershausen, Trier

SCHELKE, Karl Hermann: Theologie des Neuen Testaments IV/2. Jüngergemeinde und Kirche. Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1976. 208 S. Leinen. 32,80 DM.

In diesem Band, mit dem er seine seit 1968 erscheinende Theologie des NT vollendet, erläutert der anerkannte Tübinger Exeget die neutestamentlichen Aussagen über die Kirche, und zwar unter folgenden Gesichtspunkten: Sondergemeinden und Jüngergemeinde; Jüngergemeinde und Kirche; Charisma und Amt; Ämter; Petrus; Wort; Sakramente; Taufe; Mahl; Israel und Kirche; Kirche und Völker.

Zuverlässige biblische Wegweisung verbindet sich glücklich mit aktueller Fragestellung. Für das letztere seien angesichts der Erklärung der römischen Glaubenskongregation vom Januar 1977 die Bemerkungen über das Problem des Priesteramtes der Frau angeführt: „Durch 2000 Jahre ist das Priesteramt in der Kirche nur durch Männer ausgeübt worden. Dadurch hat es Form, Gestalt und Inhalt erfahren. In dieses so

verwaltete Priesteramt könnte die Frau wohl schwerlich unvermittelt eintreten. Kirche wie Amt müßten erst andere Struktur erhalten, wenn die Frau am priesterlichen Amt teilhaben sollte, falls dies möglich ist. Zuvor bedürfte es langer und vieler Bemühung in der Gemeinschaft des Glaubens, der Lehre und der Liebe“ (89).

H. Schützeichel, Trier

SCHLIER, Heinrich: Das Ostergeheimnis. Einsiedeln: Johannes Verlag 1976. 76 S. paperback o. Pr.

In der Reihe „Kriterien“ veröffentlichte Schlier 1968 die Schrift: Über die Auferstehung Jesu Christi (1975), und ließ er 1974 das Bändchen folgen: Die Markusp passion. Jetzt bietet er eine Besinnung auf das Mysterium der heiligen drei Tage (Karfreitag, Kar Samstag und Ostern). In gewohnter und bewährter Weise erschließt er aus der Fülle seiner Kenntnis des NT theologisch und geistlich die Mitte des christlichen Glaubens, der Verkündigung und des Liturgischen Jahres. Es lohnt sich, seine Gedanken meditativ nachzuvollziehen und sie mit der Theologie des mysterium paschale zu vergleichen, die Hans Urs von Balthasar in Mysterium salutis III/2 (Einsiedeln — Zürich — Köln 1969, 133—326, bes. 185—326) vorgelegt hat.

H. Schützeichel, Trier

PFAMMATTER, Josef/FURGER, Franz (Hrsg.): Theologische Berichte V. Glaube und Geschichte. Zürich — Einsiedeln — Köln: Benziger Verlag. 1976. 192 S. Brosch. 25,— DM.

Dieser Band enthält sechs Forschungsberichte, von denen sich vier mit den Wundern befassen. Josef Sievi (Chur) behandelt die Wunder und Zeichen der Exodus-Tradition. Vitus Huonder (Chur) greift neuere Veröffentlichungen zum Danielbuch auf. Karl Kertelge (Münster), der sich schon wiederholt zu diesem Thema geäußert hat, gibt einen Überblick über die exegetische Behandlung der Wunder Jesu, indem er, entsprechend den drei leitenden Fragestellungen (form- und traditionsgeschichtlich, religionsgeschichtlich, redaktionsgeschichtlich), drei Problemkreise erörtert: Wunder und Wundergeschichten, Jesus und andere Wundertäter, Wunder und Christologie. Franz Annen (Chur) beschäftigt sich mit den Dämonenaustreibungen in den synoptischen Evangelien und stellt sich dabei auch der aktuellen Frage nach der Existenz des Teufels. Inzwischen liegt auch seine römische Dissertation gedruckt vor: Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5, 1—20 par). Frankfurt 1976. Josef Trütsch (Chur) faßt das Wunder als Tat Gottes ins Auge und berichtet vor allem über die Arbeiten von Bernhard Bron (Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffes. Göttingen 1975) und besonders Béla Weißmahr (Gottes Wirken in der Welt. Frankfurt 1973). Eduard Schweizer (Zürich) schließlich sondiert die moderne Forschung am Kolosserbrief.

Dem fundamentaltheologisch interessierten Leser liefern vor allem die Ausführungen von Kertelge, Annen und Trütsch brauchbare Informationen und Gesichtspunkte.

H. Schützeichel, Trier

ANNEN, Franz: Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5, 1—20 parr.) (Frankfurter Theologische Studien 20), Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1976. 253 S. Kart. 44 DM.

F. Annen geht in der vorliegenden römischen Dissertation (Biblicum; Moderator: I. de la Potterie) der Traditionsgeschichte der in der exegetischen Forschung seit eh und je als besonders widerspenstig geltenden Gerasener-Erzählung Mk 5, 1—20 parr. nach. Er tut dies sorgfältig und geschickt.

Der literarkritische erste Teil (9—74) leistet insofern die notwendige Vorarbeit, als er versucht, zur ältesten Textgestalt vorzustoßen. Aus Vergleichen zwischen Mk und Lk sowie Mk und Mt ergibt sich, daß die Fassungen der Geschichte in den beiden Großevangelien auf eigenständigen Bearbeitungen der mk Perikope beruhen (29.38); einen Anhaltspunkt für weitere Quellen gibt es nicht. Auf analytischem Wege scheidet Annen sodann die mk Redaktion von der Tradition. Dabei bestätigt sich ein allgemeineres Resultat der Forschung: Markus hat auch in diesem Fall ein älteres Stück behutsam, aber nach klarem eigenen Konzept umgeschrieben (70).

Um die Sinnerschließung der rekonstruierten, in sich kohärenten vormk Erzählung bemüht sich der zweite Teil (79—200), auf dem, wie schon der Umfang andeutet, der Hauptakzent der Arbeit ruht. Die Form der Geschichte wird beschrieben (103—110) danach, mit Blick auf biblische und außerbiblische Parallelen, die Gattung bestimmt (111—132). Die Breite des Kapitels über den Anschauungshorizont der Erzählung (133—184) mag auf den ersten Blick verwundern; doch treten in den kenntnisreichen Ausführungen über Dämonologie, Schweine und antiheidnische Polemik nach und nach Sinn und Aussageabsicht der vormk Erzählung zutage, so daß anschließend nur mehr zusammenfassend deren Bedeutung herausgestellt zu werden braucht (185—186). Die Behandlung der Fragen nach dem „Sitz im Leben“ (187—190) und der Historizität (191—197) schließen sich logisch an. Eine Zusammenfassung, die nochmals die verschiedenen traditionsgeschichtlichen Stadien festhält (199—200), sowie fünf Exkurse zu wichtigen Teilfragen, die sich im Laufe der Untersuchung ergeben haben, runden die beachtliche Arbeit ab, die sich durch kritisches Urteil, Sorgfalt und Ausführlichkeit ebenso auszeichnet, wie durch gute Lesbarkeit.

G. Schmahl, Aachen

LEHMANN, Karl: Jesus Christus — Unsere Hoffnung. Meditationen. Freiburg: Herder. 1976. 96 S. Kart.-lam. 9,80 DM.

Die vier Kapitel dieses Bändchens bieten reife theologische Betrachtungen über das Ostergeheimnis: das Leiden, den Abstieg in das Reich des Todes, der Auferstehung (Die Emmaus-Erzählung) und die Himmelfahrt des Herrn. Sie suchen Leser, die ihre christliche Hoffnung aus der Mitte ihres Glaubens erneuern wollen.

H. Schützeichel, Trier

BSTEI, Andreas (Hrsg.): Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt. Beiträge zur Religionstheologie 1. Mödling: Verlag St. Gabriel. 1976. 126 S., kart. 96 DM.

Das vorliegende Buch enthält die Referate, die auf einer Studentagung in Mödling bei Wien gehalten wurden. Anton Vorbichler SVD informiert über Heilsvorstellungen in der nichtchristlichen Welt, näherhin bei den Bantu in Afrika, bei den Indern und Chinesen und bei Karl Marx. Walter Kasper entwickelt eine Theologie der Mission, indem er zunächst die Rolle der Religion in der veränderten Welt von heute und morgen untersucht, dann Jesus Christus, die konkret gewordene universale Liebe Gottes, als Grund und Inhalt der christlichen Mission herausgestellt und schließlich Bemerkungen zur praktischen Verwirklichung der Mission macht. Angesichts der Frage, wie Kreuz und Auferstehung Christi, die eine Wirkung des Heilswillens Gottes darstellen, für das Heil aller Menschen bedeutsam werden können, kennzeichnet Karl Rahner das Kreuz Christi als ursakramentales Zeichen der Gnade und erläutert er erneut seine Lehre vom anonymen Christentum (dieser Beitrag Rahners findet sich jetzt auch in den Schriften zur Theologie XII, 251—282). Ferdinand Hahn, der schon 1963 ein Werk über das Verständnis der Mission im NT veröffentlichte, erörtert zentrale Aussagen des NT über den Zusammenhang von Christus, Hl. Geist und Mission. Josef Glazik zeigt den Wandel in der Missionsauffassung und betont mit dem II. Vatikanischen Konzil die Identität von Kirche und Mission sowie das Gewicht und die Eigenständigkeit der Ortskirchen, namentlich in Afrika, Asien und Ozeanien. Die Bedeutung der Ortskirchen wird auch von Kasper unterstrichen.

Bei den Überlegungen über die kulturelle Einwurzelung des Christentums (vgl. S. 51—52; 121—126) bleibt auch zu bedenken, daß der Marxismus in seinem Siegeszug über die ganze Welt alle Theorien der Adaption überspringt durch den zwingenden Elan seiner neuen Verheißung (vgl. dazu J. Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Köln 1966, 61/62).

Die neue Reihe: Beiträge zur Religionstheologie wird durch den vorgestellten Band verheißungsvoll eröffnet.

H. Schützeichel, Trier

LONERGAN, Bernard: Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen. Herausgegeben von Giovanni B. Sala. *Questiones disputatae*, Bd. 67. Freiburg — Basel — Wien: Verlag Herder. 1975. 192 S. Kart.-lam. 29,50 DM.

Der vorliegende Band vereinigt elf Aufsätze des Dogmatikers und kanadischen Jesuiten B. Lonergan. Sie gliedern sich nach drei Gesichtspunkten: Der neue Kontext; Erkenntnis-mäßige und religiöse Grundlagen; Auf dem Weg zu einer neuen Theologie. Alle Beiträge verdeutlichen durch Aufweisungen, Durchblicke und Aufzeigen der großen Tendenzen den Wandel in der katholischen Theologie. Die Veränderungen, so betont L., „sind von einer Art, die schon mehr als einmal geschehen ist. Es sind dies Veränderungen nicht in Gottes Selbsterschließung oder in unserem Glauben, sondern in unserer Kultur“ (156). Dementsprechend bedeutet *aggiornamento* die „Loslösung von einer Kultur, die nicht mehr existiert, und ein Engagement in einer anderen Kultur, die diese abgelöst hat“ (64). — Man wünscht den anregenden und aufbauenden Überlegungen Lonergans viele Leser.

H. Schützeichel, Trier

SCHOLZ, Franz: Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen. München: Don Bosco Verlag. 1976. 174 S. Paperback. 24,80 DM.

Das Ziel, das sich der inzwischen emeritierte Augsburger Moraltheologe mit dieser Arbeit gestellt hat, kommt im Untertitel des Buches zum Ausdruck. Der Verf. möchte zeigen, daß es bei allen konkreten ethischen Verböten, die das innerweltliche Handeln betreffen, legitime Ausnahmen geben kann, selbst bei den in der herkömmlichen Moraltheologie als lückenlos zutreffend verstandenen „Wesens-“ oder „Naturprohibitiven“, wie sie etwa das 5. oder 8. Gebot des Dekalogs darstellen. Der Weg, auf dem der Nachweis dieser These versucht wird, ist der einer äußerst sorgfältigen Auseinandersetzung mit den Aussagen und Lösungen der moraltheologischen Tradition. Dabei glaubt der Verf. näherhin folgendes anzeigen zu können: die als lückenlos gültigen Gesetze ausgegebenen Verböte sind — unter den Anforderungen des Lebens — auch bisher schon vielfach eingeengt und relativiert worden; das in diesem Zusammenhang vor allem in der Neuscholastik verwendete Modell des „Indirekten“ (Berechtigung einer Handlung mit doppelter Wirkung bei bloßer Zulassung = indirektem Wollen der üblen Folge) erweist sich als eine unhaltbare, den Gegebenheiten des tatsächlichen Handelns nicht entsprechende Lösung; in Wirklichkeit wird auch die üble Folge direkt, wenn auch widerstrebend gewollt; vertretbar ist, nicht zuletzt von der mittelalterlichen Scholastik her, die Annahme, daß ethische Verböte immer nur den Charakter eines „Abwägungsprohibitivs“ haben: sie gelten zwar in den gewöhnlichen Fällen, lassen aber bei einem entsprechenden Grund durchaus eine Ausnahme zu. Bei all dem wird an der Unbedingtheit der sittlichen Forderung als solcher mit Nachdruck festgehalten.

Den zum Teil recht subtilen Analysen und Schlußfolgerungen des Verf. ist mit Einschränkung weithin zuzustimmen. Hier wird ebenso gründlich wie mutig, aber auch umsichtig und verantwortungsbewußt gefragt und formuliert. Das Bemühen, die Grenzen der ethischen Verböte herauszustellen, zielt nicht auf eine Schwächung der Moral; es ist vielmehr getragen von der Sorge um sie und die sie verkündende kirchliche Autorität, von der mit Recht gesagt wird, daß „jede Überziehung“ sie „per saldo unglaublich

würdig“ mache. Von besonderem Gewicht dürfte schließlich auch sein, daß diese Ausführungen und Aussagen nicht von einem Anfänger stammen, sondern von einem mit der moraltheologischen Problematik seit Jahrzehnten vertrauten Theologen.

Unzutreffend erscheint dem Rezensenten allerdings die Stellungnahme zum Utilitarismus (S. 32—39). Man kann gewiß sagen, daß „daß sittlich Gute... nur um seiner selbst willen unbedingt — ohne Rücksicht auf Nutzen oder Schaden — zu tun“ ist (S. 37). Aber ist das, was das sittlich Gute ist, erkennbar ohne jede Reflexion über Nutzen oder Schaden, und ist im Grunde nicht auch das vom Verf. so pointiert herausgestellte Abwägungsprinzip vom utilitaristischen Gedanken bestimmt? Nicht zuletzt scheint übrigens auch die Tradition ein positiveres Urteil nahezulegen; auf der Schlußseite führt der Verf. selber einen Thomastext an, in dem als Kriterium für die Richtigkeit des Handelns neben dem Wesen der Gerechtigkeit ausdrücklich der (gemeinsame) „Nutzen“ genannt wird (S. 158).

H. Weber, Trier

PAUL VI. Apostolisches Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute vom 8. Dezember 1975. Lateinisch-Deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Mit Einführung und Kommentar von Albert Brandenburg. Nachkonziliare Dokumentation Band 57. Trier: Paulinus-Verlag. 1976. 240 S. Kart. 29,80 DM.

Dieses päpstliche Dokument, das der bekannte Paderborner Ökumeniker Albert Brandenburg fachmännisch erläutert, besitzt einen dreifachen Anlaß: das Ende des Heiligen Jahres 1975, den 10. Jahrestag des Abschlusses des II. Vatikanischen Konzils und besonders die dritte Römische Bischofssynode 1974, die sich mit der Evangelisierung der heutigen Welt befaßte. Das Schreiben, das sich in 82 Nummern gliedert, gibt Auskunft über den Ursprung, den Sinn, den Inhalt, die Wege und Mittel, die Adressaten, die Träger und den Geist der Evangelisierung.

Es zeigt, wie sehr die katholische Kirche evangelisch ist, als Kirche aus dem Evangelium, als Kirche unter dem Evangelium und als Kirche für das Evangelium. Statt: *Ecclesia semper reformanda est*, heißt es trefflich: *Ecclesia semper evangelizanda est* (Nr. 15). Außerdem werden zu zahlreichen aktuellen Fragen wichtige Aussagen gemacht. Einige Beispiele seien genannt: Kirche und Hl. Geist (Nr. 75), Weltkirche und Teilkirche (Nr. 61—64), Kirche und Jugend (Nr. 72), das Phänomen der Säkularisierung (Nr. 55), Theologie der Befreiung (Nr. 30—38), kulturelle Einwurzelung des christlichen Glaubens (Nr. 20 u. 63), die nichtchristlichen Religionen (Nr. 53), die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen und die Mission (Nr. 80).

Wie man sieht, ist das Lehrschreiben Pauls VI. innerkatholisch und gesamtchristlich bedeutsam. Der praktische Seelsorger findet darin eine Fülle von Anregungen und Motiven für seine Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums, zu der auch die Spendung der Sakramente (vgl. Nr. 47) und überhaupt sein gesamtes Tun gehört.

H. Schützeichel, Trier

SYNODE — ENDE ODER ANFANG, herausgegeben von Dieter Emeis und Burkard Sauermost. Düsseldorf: Patmos Verlag. 1976. 536 S. Paperback. 24,80 DM.

Das Buch bietet außer einer Einleitung, einem Anhang mit dem unveröffentlichten Synodenpapier: Zum Dienst der Kirche in der Leistungsgesellschaft, und einem Register: 25 einführende und erläuternde Beiträge zu den 18 Beschlüssen und sechs Arbeitspapieren der zehn Sachkommissionen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Die Autoren waren fast alle Mitglied oder Berater einer Sachkommission.

Zuweilen gewinnt man den Eindruck, daß die ersten Entwürfe der Vorlagen höher eingestuft werden als die endgültigen Fassungen. Es wird nämlich bemerkt, manches sei durch Weisung der Bischöfe und durch den synodalen Prozeß sehr heruntergestimmt (vgl. 35) oder „hineingestimmt“ (vgl. 58) worden. Solche Bemerkungen stellen im Grunde das sonst so begrüßte synodale Prinzip in Frage. Die Betonung, die ständige Erneuerungsbereitschaft der Kirche im Geiste der Synode habe den Vorrang vor den Synodentexten selbst (vgl. 47—49), könnte auch zur Folge haben, daß diese Texte gar nicht ernsthaft studiert und angeeignet werden.

Vorerst leistet aber das vorgestellte Werk, zusammen mit der offiziellen Ausgabe der Texte (I. Freiburg: Herder 1976), eine gute Hilfe bei der Erschließung und Verwirklichung der reichen Aussagen des „Deutschen Konzils“ (M. Plate).

H. Schützeichel, Trier

KROEGER, Matthias: Themenzentrierte Seelsorge, Kohlhammerverlag, Urban-Taschenbuch 605, 2. Auflage 1976, 234 Seiten.

M. Kroeger beschäftigt sich in seinem Buch „Themenzentrierte Seelsorge“ in fünf Hauptkapiteln mit den öffentlichen Erwartungen an die Seelsorge, der Klientenzentrierten Gesprächsmethode nach Carl Rogers, einigen Aspekten der Beziehung zwischen Theologie und Psychotherapie sowie mit der Themenzentrierten Interaktionellen Methode nach Ruth Cohn und deren theologischen Folgen. In der nunmehr zweiten Auflage schließen sich an diese unverändert übernommenen Kapitel noch einige Nachbetrachtungen von M. Kroeger an.

Das vorliegende Buch verdient in der inzwischen sich mehrenden Zahl der Publikationen über die angesprochenen Themen einen Sonderplatz. Kroeger geht in seinen Betrachtungen beträchtlich über die — im ganzen ausgezeichnet geratene — pure Darstellung der verschiedenen Ansätze hinaus. Seine philosophische Schulung ermöglicht ihm eine Tiefe der Analyse, die sich in den üblichen Publikationen auf diesem Gebiet kaum wiederfinden läßt. Er zieht die Linien der psychologischen Überlegungen und Befunde in deren anthropologische Hintergründe weiter und dürfte damit zum Beispiel dem Grundanliegen von Carl Rogers zumindest ebenso gerecht werden wie diejenigen, die sich intensiv um die Verbreitung seiner Gesprächsmethode eingesetzt haben. Die im Zuge von Kroegers Überlegungen durchscheinende kritische Haltung gegen ein Therapiekonzept, das sich stark an empirischen Methoden und quantifizierbaren Daten orientiert, ist für mich nicht eindeutig. Handelt es sich dabei um einen Rest von Empirieabwehr des Theologen oder um einen kritischen Hinweis auf die Gefahr der „Oberflächlichkeit“ beim allzu positivistisch orientierten Psychologen, oder um beides? Faktum ist, daß die heutige Psychologie einen solchen Hinweis sicherlich gut verträgt, wenn nicht sogar mitunter dringend notwendig hat.

Es ist kaum ein Nachteil, daß das Buch in der zweiten Auflage nahezu unverändert erscheint. Inzwischen hat sich gezeigt, daß Kroegers Gedanken und Anregungen so weitsichtig formuliert waren, daß sie auch heute noch Gültigkeit haben. Das gilt vor allem für den Aspekt, daß der Therapeut mit seiner ganzen Person im Gespräch gegenwärtig sein soll, das heißt sowohl mit seinen Gefühlen und Überzeugungen wie aber auch mit seinem Intellekt. Beides war in den nicht-direktiven Anfangszeiten der Gesprächspsychotherapie in Deutschland durchaus nicht selbstverständlich. Nach dem gegenwärtigen Stand ist das therapeutische Geschehen stark an der Beziehung zwischen Klient und Therapeut orientiert und verhilft darüber hinaus nicht nur zur Bewußtmachung und Benennung von Gefühlen, sondern versucht auch, die Bedeutungen dieser Gefühle in den kognitiven Systemen der Person explizit mit abzuklären (z. B. Wexler).

Die Entwicklung kommt den Intentionen der Seelsorge entgegen, insofern diese wesentlich brüderlich-partnerschaftlich orientiert ist und zudem auch zu einer Klärung der Wertvorstellungen des Gesprächspartners verhelfen soll. In diesem Zusammenhang hat die Entwicklung einen weiteren Grundgedanken Kroegers bestätigt. Die Echtheit

des Seelsorgers läßt es kaum zu, daß er sich im Seelsorgegespräch mit System darauf beschränkt, nur die Gefühle des anderen widerzuspiegeln, ohne an geeigneter Stelle auch seine eigene Überzeugung und Erlebensweise mit einzubringen. Der Seelsorger ist von seiner Rolle her gesehen nicht völlig neutral, sondern steht selbst unter dem christlichen Thema und hat es — wenn auch zwangsfrei — zu verkündigen.

Abschließend kann man festhalten, daß die Breite und Gründlichkeit, mit der Kroe-ger die anstehenden Fragen aufgreift, das vorliegende Buch sowohl für den Theologen wie auch als Ergänzung der Perspektive für den Psychologen wertvoll und empfehlens-wert macht.

A. Hammers, Trier

KÜPPERS, Leonhard: Die Grablegung im Essener Münster. Recklinghausen: Verlag Aurel Bongers. 1976. 102 S., 45 Abb., davon 3 farbig, 1 Karte. Ln. 29,— DM.

Vorliegende Veröffentlichung ist ein gutes Beispiel dafür, wie im Zusammenhang der Behandlung eines ganz bestimmten Themas — Grablegung im Essener Münster — Fragen im Umkreis dieser Thematik mit besprochen werden. Dadurch „verliert“ die Publikation die Note einer „nur“ lokalhistorischen Studie. Sie wird zu einem Buch, das auch von Interesse sein dürfte für die, die mit Essen nicht unmittelbar Kontakt haben. — Mit anderen Worten: Hier erschien ein Buch, das von allgemeinem ikonographischen und liturgiegeschichtlichen Interesse ist. Im ersten Abschnitt geht die Rede von „Grabkapellen, Heiliges Grab und Grablegung“ (5—14). Aufschlußreich ist unter anderem dabei die Unterscheidung von „liturgischem Grab (von einem eigentlichen figürlichen kann dabei noch nicht die Rede sein“, S. 7) und figürlichem Heiligen Grab“, wozu der Verf. die Feststellung macht: „Das Heilige Grab, bei dem sich figürliches Beiwerk direkt auf den im Grabe ruhenden Christus bezieht, entsteht erst um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Hier ist das monumentale Heilige Grab mit plastischen Figuren zu Freiburg/Brsg. als ältestes gut erhaltenes Beispiel zu erwähnen, das einen ausführlichen Bildwerktypus aufweist.“ (S. 8 f.) Von diesem Typ „Heiliges Grab“ unterscheidet sich nun die „Grablegung“, für deren Beispiele gilt: „Es sind Andachtsbilder, die ursprünglich nicht wie das Heilige Grab ihre Bedeutung in der Liturgie haben. Es bestehen aber enge formale Beziehungen in der Anordnung der Figuren.“ (S. 10.) Als erster selbständiger Versuch, dieses Thema im Abendland darzu-stellen, wird eine Miniatur im Codex Egberti, Trier, Ende 10. Jh., angesehen. (S. 10 f.) Der Verf. führt nun verschiedene Beispiele dieser Grablegung in Form von monumen-talen Gruppen an und versucht im zweiten Abschnitt seiner Arbeit, durch Vergleich einzelner Beispiele mit der Essener Grablegung die besondere Eigenart letzterer heraus-zustellen. Er meint am Schluß dieses aufschlußreichen Versuches: „In sich zur Ruhe ge-stellt, faßt diese Mariengestalt gleichsam noch einmal zusammen, was jede der Gestalten bei der Grablegung auszusagen versucht, den Frieden nach überwundenem Leid, jenen Frieden, den der Herr, um dessen toten Leib nun alle versammelt sind, kurz vor seinem Abschied von der Welt ankündigte: ‚Frieden hinterlasse ich euch‘... In diesem Frieden liegt er nun vor ihnen, dieser Friede erfüllt alle, dieser Friede strahlt von ihnen weiter.“ (S. 52.)

E. Sauser, Trier

DAS GEBETBUCH KARLS V.: Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat des Cod. Vinob. 1859 der Österr. Nationalbibliothek. — Kommentarb. (Prinz Hein- rich Karl von Liechtenstein, 93 S., 20 Abb.). (Codices Selecti Vol. LVII), Graz 1976, Akad. Druck- u. Verlagsanstalt.

In der Reihe „Codices Selecti“ erschienen bereits zwei Vertreter der Buchgattung „Livres d'heures“: Das Gebetbuch Maximilians und der Maria von Burgund. Vorliegendes Gebetbuch stellt durch seine feinen Modifikationen in Inhalt und künstlerischer Aus-gestaltung eine Besonderheit dar. Zunächst gilt dies von den Texten. Hier bilden die Gebete nach den einzelnen Bußpsalmen „die umfangreichste textliche Neuerung“ (73). Der Kommentator erklärt dies mit den Worten: „In ihrem Inhalt und in einzelnen

Redewendungen kommen sie den seit dem frühen Mittelalter sehr beliebten „Apologien“ nahe, d. s. ausführliche Bekenntnisse der eigenen Sündhaftigkeit mit der Bitte um Bewahrung vor der Sünde und Strafe. In der vorliegenden Form, die bisher noch nirgends bezeugt ist, sind sie das Werk eines demütigen aszetischen Geistes, der sie dem jungen König in den Mund legt, der eben daran ist, ein Reich voll weltlichen Glanzes zu übernehmen. Aus den wenigen Modifikationen des Inhalts im Vergleich zu ähnlichen *Livres d'heures* läßt sich über die Person des Kompilators nur herauslesen, daß er bestrebt war, den Benützer des Buches zu demütiger Selbstkenntnis anzuleiten. Ein nachträglicher Beweis dafür, daß diese Anleitung ernstgenommen wurde, sind die Spuren eifriger Benützung durch Karl V.“ (73). — Was die Heiligen im Kalendarium betrifft, so zeigen ihre Feste keine „entschiedene lokale Betonung“ (21). Es herrscht der römische Kalender vor. Am meisten wird noch das Gebiet von Alt-Burgund und Spanien berücksichtigt. Angesichts dieses Erscheinungsbildes bemerkt der Kommentator mit Recht: „Die Auswahl der Heiligen ist für einen jungen Fürsten angemessen, der ein Sohn der römischen Kirche ist, in burgundischer Kultur, französischer Sprache aufgewachsen und bereits auf den Thron von Spanien berufen“ (21 f.). — In der Ausgestaltung der Miniaturen ist etwas vom Interessantesten wohl die Folge zu den „*Horae de Sancto Spiritu*“, die als eine „Neuerfindung des Meisters“ (51) bezeichnet werden — „wenn die sieben Miniaturen dieses Abschnittes auch nicht den Versuch darstellen, gerade diese sieben Gaben bildlich auszudrücken, so wollte der Maler doch sieben besondere Manifestationen des Gottesgeistes anschaulich vorführen. Die Taufe Christi im Jordan und die Herabkunft des Heiligen Geistes am Pfingstfest sind in den meisten Stundenbüchern dargestellt, aber nicht in diesem Zusammenhang. Die übrigen Szenen mußten neu erfunden werden. Für die Schaffung des ganzen Zyklus fand der Maler keinerlei Grundlage im Text der *Horae de Sancto Spiritu*“ (51). Dazu kommen das Bild des heiligen Athanasius im Kerker, dem die Dreifaltigkeit erscheint — eine bisher in der Ikonographie unbekannte Darstellung —, Barabbas im *Ecce-homo*-Bild, der heilige Josef mit Jesuskind — „in der Buchmalerei ist kein Beispiel eines früheren Bildes bekannt, auf dem Josef als selbständige Person erscheint. Bemerkenswert ist auch die Stelle, an der er eingeordnet ist: nicht in die Kategorie der Bekenner, sondern allen anderen Heiligen, sogar dem Erzengel Michael vorangestellt“ (53) —, die Darstellungen der drei göttlichen Personen, wobei durch eine „ikonographische Nuance“ (56) die Menschwerdung der zweiten Person angedeutet wird: „Gott-Vater steht vor dem Hintergrund der göttlichen Goldfarbe, der Rahmen ist blau, Gott-Sohn, der Mensch, der auf die Erde herabgestiegen ist, steht vor einer von Menschen gebauten grauen Kirchenwand und hält das Kreuz — auch der Rahmen des Christusbildes ist in Holzfärbung gehalten“ (56).

E. Sauser, Trier

WILPERT, Joseph/SCHUMACHER, Walter N.: Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV.—XIII. Jahrhundert. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1976. 344 S., davon 200 S. mit 124 Farbtt., davon 6 dreiseitig ausklappbar und 7 doppelseitig sowie 144 S. Text. Vierfarbig bez. Schuber, 290,— DM.

Zwei Anliegen scheinen Pate gestanden zu haben bei der hier vorliegenden Reprintausgabe, die auf dem vierbändigen Werk J. Wilperts aus dem Jahre 1916 über „Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV.—XIII. Jahrhundert“ basiert: Zunächst war es an der Zeit, den Textteil Wilperts auf Grund der fortgeschrittenen wissenschaftlichen Ergebnisse vollständig neu zu bearbeiten. Dazu konnte Prof. W. N. Schumacher von der Universität Freiburg i. Br. gewonnen werden. Er hat sich die erdenklichste Mühe gegeben, die einzelnen Mosaiken kunstgeschichtlich, ikonographisch und theologisch entsprechend einzuordnen, wobei er selbst das hier anstehende Problem mit den Worten umrissen hat: „Seine (d. i. Wilperts) Betrachtung der Entwicklung der Mosaikkunst war zu einseitig und unter das Diktat Roms gestellt. Auch rechnete sie noch nicht mit der Möglichkeit lokaler Entfaltung der Stile und Programme. Um so mehr glaubte Wilpert sich berechtigt, außerrömische Denkmäler zur Schließung der Lücken im Bestand der römischen Monumente heranzuziehen; nicht zuletzt deshalb, weil bei ihm das antiquarische Interesse das eigentlich künstlerische

überwog. So haben seine Rekonstruktionsversuche der theologischen und der kunstgeschichtlichen Forschung Impulse zu neuen Untersuchungen gegeben. Das ihnen zugrunde liegende enorme Quellenmaterial und die Tafeln seines Werkes haben durch zwei Generationen die Voraussetzung für die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Mosaiken Roms geliefert und sind auch heute noch unentbehrlich. In einem zweiten, völlig neuen Teil dieser Ausgabe wird die Beschreibung der einzelnen Mosaiken erstmals geleistet, auf die Wilpert bei den außerrömischen nahezu völlig verzichtet hatte. Ihre kunstgeschichtliche, ikonographische und theologische Einordnung soll diese Mosaiken erschließen. Das ist nur möglich, indem die einzelne Tafel zwar für sich betrachtet, dann aber in dem Zusammenhang gesehen und gedeutet wird, in welchem das Kunstwerk innerhalb des Raumes wie des gesamten Bildprogrammes steht" (8). Man kann sagen, daß Schumacher diesem Problem, d. h. seiner annähernden Lösung, gewachsen war. Besonders sei dabei vermerkt, daß nicht nur römische Mosaiken hier behandelt werden, sondern auch Zeugnisse aus Neapel, Mailand, Ravenna, Albenga, S. Prisco und Casaranello zur Vorführung gelangen. — Das zweite Anliegen war es offenkundig, zum 175jährigen Bestehen des Verlages Herder so etwas wie ein „Geburtstagsgeschenk“ erstehen zu lassen, das aber in diesem Falle nicht nur ein Geschenk an den Verlag selbst, sondern ebenso sehr an die wissenschaftliche Welt auf theologischem und kunstgeschichtlichem Gebiete darstellt. Wenn Herder kühn behauptet, dies sei „das kostbarste Werk unserer diesjährigen Verlagsproduktion“ (Mitteilung der Pressestelle), dann dürfte dieses Wort der Wahrheit entsprechen.

E. Sauser, Trier

DEICHMANN, Friedrich Wilhelm: Ravenna — Hauptstadt des spätantiken Abendlandes (Bd. II, Kommentar, 2. T.). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1976. 380 S., 61 Figuren im Text und 221 Abb. auf 76 T., 192,— DM. — Bd. II, Kommentar, Plananhang, 66,— DM.

Mit einer wissenschaftlichen Akribie und Kombinationsgabe, die zu bewundern ist, hat der Verf. hier das Monumentalwerk über Ravenna weitergeführt (zu Bd. I vgl. TThZ 79 [1970] 379—380), dem bald ein dritter Teil als Abschluß folgen wird. Der Inhalt umfaßt die Kapitel: Die Bauinschriften des Julianus Argentarius, S. Michele in Afrisco, San Apollinare in Classe, Übrige Kirchen. Das letzte Kapitel darf mit besonderem Nachdruck hervorgehoben werden. Hier werden nämlich erstmals alle nur in Resten erhaltenen und allein durch Nachrichten (Urkunden, Inschriften) bekannten Bauten, etwa bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts, dem Ende der byzantinischen Herrschaft, bearbeitet. Wie die früheren Veröffentlichungen Deichmanns zu diesem Thema, so kann auch hier gesagt werden: Eine Fundgrube nicht nur für die christliche Archäologie und Ikonographie, sondern auch für Geschichte und Kirchengeschichte schlechthin. Gerade, was im Kapitel: „Die Bauinschriften des Julianus Argentarius“ zum Thema: Die Daten der Episkopate und die Titel der Bischöfe, zur Ortsgeschichte von Ravenna gesagt wird, erscheint der Beachtung wert. So etwa, wenn der Verf. sagt: „Wir möchten vermuten, daß in diesen Inschriften die Titel der Bischöfe einiges über die Ambitionen und die wachsende Wichtigkeit des ravennatischen Stuhls in dieser Periode aussagen. Ecclesius und Ursicinus gehörte nach der justinianischen Rangstufe nicht der Titel eines *vir beatus*, weil Ravenna wahrscheinlich noch nicht Metropolitansprengel war... Dennoch werden sie als *vir beatus* wie Metropolitane bezeichnet, während 547, also unmittelbar nach seiner Einsetzung, Maximian für sich nicht diesen Titel, sondern... nur den Titel *vir reverendissimus* einsetzen ließ. Man scheint als den Vorgängern einen Titel gegeben zu haben, den man dem amtierenden Bischof nicht zuzumessen wagte, einen Titel jedoch, dessen sich der ravennatische Stuhl eigentlich würdig fühlte. Diese Ambition konnte man eher bei dem verstorbenen als bei dem lebendigen Bischof ausdrücken“ (14). — Schließlich darf noch darauf verwiesen werden, daß bei der ikonographischen Behandlung der einzelnen Mosaiken Texte aus der altchristlichen Lit. und der Vätertheologie in reichem Umfang herangezogen werden, was, z. B. besonders bei der Gestalt Abrahams aus S. Vitale deutlich wird. So wird auch dieser Band, dem ein vorzüglicher Plananhang getrennt beigegeben ist, zu einem beeindruckenden Dokument dafür, daß sich auch auf dem Felde der frühchristlichen Kunst, wenn man

gründlich an ihre Interpretation herangeht, mehrere theologische Disziplinen (Exegese, Kirchengeschichte, Väterkunde) zu guter Zusammenarbeit treffen können, so daß es auch möglich wird, daß die Kunst zum Ausgangspunkt der Theologie wird.

E. Sauser, Trier

PRO ORIENTE: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens-Koinonia. Erstes ekklesiologisches Kolloquium zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Theologen, veranstaltet vom Stiftungsfonds Pro Oriente in Zusammenarbeit mit dem orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, Chambésy, und dem Sekretariat für die Einheit der Christen, Rom. — Referate u. Protokolle, Wien, 1.—7. April 1974. Innsbruck—Wien—München: Tyrolia 1976. 196 S.

Dieses Kolloquium setzte sich zum Ziel, „Überlegungen über das anzustellen, was seit etwa zehn Jahren in der Kirche wieder entdeckt und gelebt worden ist. Überlegungen anzustellen über jene Ereignisse und Handlungen, welche in der Kirche diese Wiederentdeckung des die katholischen und orthodoxen Kirchen einigenden Bandes zum Ausdruck brachten und wirksam werden ließen. Diese Wiederentdeckung geschah im Rahmen einer sakramentalen Konzeption der Kirche, einer Kirche, welche in ihrer sakramentalen Tiefe gesehen wird“ (13). — Von diesem Grundanliegen her werden nun gerade die Stellungnahmen von Bedeutung, die sich mit dem Begriff „Schwesterkirchen“ auseinandersetzen, einem Begriff, der von Paul VI. in dem Breve „Anno ineunte“, welches er bei seinem Besuch in Konstantinopel am 25. Juli 1967 Patriarch Athenagoras übergeben hatte, gebraucht wurde, um das zukünftige Verhältnis zwischen katholischen und orthodoxen Christen zu umschreiben. — Hier sind also vor allem zu nennen: J. Meyendorff: „Schwesterkirchen — Ekklesiologische Folgerungen aus dem Tomos Agapis“, und: E. Lanne OSB: „Schwesterkirchen — Ekklesiologische Aspekte des Tomos Agapis“. — Als wertvolle Ergänzung zu diesen Beiträgen empfindet man die Ausführungen von J. Ratzinger über: „Anathema-Schisma. Die ekklesiologischen Folgerungen der Aufhebung der Anathemata“. Ratzinger sagt als Zusammenfassung seiner Gedanken: „Der Kernvorgang ist dieser: Das Verhältnis der ‚erkalteten Liebe‘ ... ist ersetzt durch die Beziehung der Liebe... Das Symbol der Spaltung ist durch das Symbol der Liebe ersetzt. Die Kommuniongemeinschaft ist freilich nicht hergestellt. Aber nachdem der ‚Dialog der Liebe‘ ein erstes Ziel erreicht hat, ist der ‚theologische Dialog‘ verlangt, und zwar nicht als ein beruhigtes akademisches Geplänkel, das an kein Ziel zu kommen braucht und sich im Grunde selbst genügt, sondern unter dem Zeichen der ‚ungeduldigen Erwartung‘, die weiß, daß ‚die Stunde gekommen ist...‘ Dem Rechtsfaktum des Vergessens muß das reale geschichtliche Faktum eines neuen Gedächtnisses folgen. Das ist der unausweichliche, zugleich rechtliche und theologische Anspruch, der in dem Geschehen des 7. Dezember 1965 beschlossen liegt“ (110). — Gerade im Hinblick auf das von Ratzinger erhobene Postulat eines „theologischen Dialogs“ ist allerdings sehr ernst zu fragen, wo denn gerade unter den Studenten der Theologie der gegenwärtigen Stunde das Interesse an einem solchen Dialog festzustellen ist. Es erscheint sogar der „Dialog der Liebe“ nicht mehr überall vorhanden zu sein! Videant consules! Abschließend zu dieser Veröffentlichung sei noch vermerkt, daß es geradezu wimmelt von Titulaturen wie „Eminenz“, „Exzellenz“, „Heiligkeit“, „Hochwürden“ etc. Dies wirkt antiquiert-lächerlich und sollte gerade aus der Grundtendenz dieses Buches heraus vermieden werden.

E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ADLER, Gerhard: Wiedergeboren nach dem Tode? Die Idee der Reinkarnation. Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht. 1977. 192 S. Paperback. 25,80 DM.
- ANTWEILER, Anton: Mensch-sein ohne Religion? Münster: Aschendorff. 1977. 112 S. Pappband mit Schutzumschlag. 19,80 DM.
- BARLAGE, Heinrich: Christ Saviour of Mankind. A Christian Appreciation of Swami Akhilananda. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Bd. 27. St. Augustin: Steyler Verlag. 1977. 283 S. Kart. 29,50 DM.
- BETZ, Otto: Religiöse Erfahrung. Wege zur Sensibilität. München: Verlag J. Pfeiffer. 1977. 168 S. Kart. 17,80 DM.
- BURGESS, Joseph A.: A history of the exegesis of Matthew 16:17—19 from 1781 to 1965. Edwards Brothers Inc. Ann Arbor, Michigan, 1976 by Joseph A. Burgess.
- DIENST DER VERMITTLUNG. Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt, Hrsg. von Wilhelm Ernst, Konrad Feiereis und Fritz Hoffmann. Erfurter Theologische Studien Band 37. Leipzig: St.-Benno-Verlag. 1977. 689 S., brosch. o. Pr.
- ZULEHNER, Paul M.: Einführung in den pastoralen Beruf. Ein Arbeitsbuch. München: Don-Bosco-Verlag. 1977. 216 S. 65 Schaubilder. Kart. 24,80 DM.
- DOMMERSHAUSEN, Werner: Die Umwelt Jesu. Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit. Theologisches Seminar, Freiburg — Basel — Wien: Herder. 1977. 136 S. Kart.-lam. 15,50 DM.
- DUCKE, Karl-Heinz: Handeln zum Heil. Eine Untersuchung zur Morallehre Hadrians VI. Erfurter Theologische Studien Band 34. Leipzig: St.-Benno-Verlag. 1976. 238 S. Brosch. o. Pr.
- ERNST JOSEF: Das Evangelium nach Lukas. Regensburger Neues Testament. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1977. 728 S. Ln. 76,— DM.
- ESSENER GESPRÄCHE zum Thema Staat und Kirche, Band 11. Münster: Aschendorff. 1977. 146 S. 18,— DM.
- FRIES, Heinrich: Ökumene statt Konfessionen? Das Ringen der Kirche um Einheit. Frankfurt a. M. Verlag Josef Knecht. 1977. 168 S. Paperback. 19,80 DM.
- GANTER, Maria/Grössler, W.: Menschwerdung. Geschlechterziehung leicht gemacht. Jestetten: Miriam-Verlag. 1977. 40 Seiten. Brosch. 2,— DM.
- GERKEN, Alexander: Jesus unter uns. Was geschieht in der Eucharistiefeier? Münster: Verlag Regensburg. 1977. 84 S. Kart. 9,— DM.
- GROSS, Heinrich: Kernfragen des Alten Testaments. Praktische Einführungen. Reihe: Schlüssel zur Bibel. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1977. 168 S. Kart. 16,50 DM.
- HINTNER, Dietmar: Die Ungarn und das byzantinische Christentum der Bulgaren im Spiegel der Register Papst Innozenz' III. Erfurter Theologische Studien Band 35. Leipzig: St.-Benno-Verlag GmbH. 1976. 236 S. Kart. o. Pr.
- JÜRGENSMEIER, Friedhelm: Johann Philipp von Schönborn (1605—1673) und die römische Kurie. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts. Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte Band 28. Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhessische Kirchengeschichte. 1977. 354 S. Brosch. 86,— DM.
- KAHLEFELD, Heinrich: Bethlehem. Gedanken um die weihnachtlichen Evangelien. Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht. 1977. 62 S. Pappband. 7,80 DM.

- KERTELGE, Karl (Hrsg.): Das kirchliche Amt im Neuen Testament. Wege der Forschung Band 189. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1977. 574 S. Ln. Ladenpreis 89,— DM. Mitgliederpreis 59,— DM.
- LANGE, Josef: Ehe- und Familienpastoral heute, Situationsanalyse, Impulse, Konzepte. Wien — Freiburg — Basel: Herder. 1977. 300 S. Pb. 36,80 DM.
- NACHKONZILIARE DOKUMENTATION BAND 55: Christlicher Glaube und Dämonologie. Eine von einem Experten im Auftrag der Kongregation für die Glaubenslehre erstellte Studie vom 26. Juni 1975. Französisch-deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Eingeleitet von Karl Kertelge und Wilhelm Breuning. Trier: Paulinus-Verlag 1977. 117 S. Kart., 14,80 DM.
- PERETTO, Elio: La Giustizia. Ricerca su gli autori cristiani del secondo secolo. Roma: Edizioni „Marianum“ 1977. 348 S. Kart. o. Pr..
- REGNER, Friedmann: „Paulus und Jesus“ im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte des Themas „Paulus und Jesus“ in der neutestamentlichen Theologie. Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts Band 30. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1977. 218 S. Kart. 48,— DM.
- SCHARRER, Siegfried: Theologische Kritik der Vernunft. Theologische Beiträge. 1. Vorwort von Helmut Thielicke. Tübingen: Katzmann Verlag. 1977. 156 S. Paperback. 28,— DM.
- SCHENKER, Adrian: Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testaments. Begegnung zwischen den beiden Testamenten — eine bibeltheologische Skizze. Biblische Beiträge 13. Fribourg: Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk. 1977. 158 S. Brosch. 18,— DM.
- SCHLEIDGEN, Wolf-Rüdiger: Die Überlieferungsgeschichte der Chronik des Regino von Prüm. Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte. Band 31. Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte. 1977. 169 S. Brosch. 39,— DM.
- SCHNELL, Ursula: Das Verhältnis von Amt und Gemeinde im neueren Katholizismus. Berlin — New York: Walter de Gruyter. 1977. VI + 330 Seiten. Ganzleinen 98,— DM.
- SCHWAIGER, Georg (Hrsg.): Zwischen Polemik und Irenik. Untersuchungen zum Verhältnis der Konfessionen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Band 31. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1977. 147 S. Kart. 32,— DM.
- SEIBRICH, Wolfgang: Die Entwicklung der Pfarrorganisation im linksrheinischen Erzbistum Mainz. Das Archidiakonat St. Martin in Bingen. Die Landkapitel Sobernheim und Kirn im Archidiakonat des Dompropstes. Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte. Band 29. Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte. 1977. 336 S. Brosch. 54,— DM.
- VETTER, August: Kritik des Gefühls. Psychologie in der Kulturkrise. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Herausgegeben von Johannes Tenzler. München — Paderborn — Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1977. 269 S. Kart. 28,— DM.
- WALLISCH-PRINZ, Bärbel: Religionssoziologie. Eine Einführung. Urban-Taschenbücher Band 258. Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz: Verlag W. Kohlhammer. 1977.
- WERKE UND JAHRE 1937—1977. Otto Müller Verlag. Salzburg: Otto Müller Verlag. 1977. 75 S. Kart. o. Pr.
- WESTERMANN, Claus: Lob und Klage in den Psalmen, 5. erweiterte Auflage von Das Lob Gottes in den Psalmen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1977. 212 S. Kart. 22,— DM.
- WIPELER, Heinz: Grundfragen der Trinitätsspekulation. Die Analogiefrage in der Trinitätstheologie. Regensburg: Verlag Habel. 1977. 222 S. Kart. 38,— DM.
- WOHLGSCHAFT, Hermann: Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums. Beiträge zur ökumenischen Theologie. Band 14. München — Paderborn — Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1977. 361 S. Kart. 46,— DM.

CLAUS WESTERMANN

Lob und Klage in den Psalmen

5., erweiterte Aufl.
von „Das Loben Gottes
in den Psalmen“

1977. 212 S., kart. DM 22,—

Diese Auflage wird um die wertvollsten, inzwischen vergriffenen Psalmenaufsätze des Verfassers erweitert, die dem Buch zugleich die thematische Abrundung geben, die für eine theologische Gesamterfassung des Psalters notwendig ist. Die neu aufgenommenen Kapitel lauten: Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament / Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen / Zur Sammlung des Psalters.

„Ein weiterer Vorzug dieser Schrift ist es, daß Westermann seine Thesen durch zahlreiche Beispiele aus babylonischen und ägyptischen Psalmen beweist.“

Bibel und Liturgie

WOLFHART PANNENBERG

Ethik und Ekklesiologie

Gesammelte Aufsätze

1977. 334 S., kart. DM 39,50

Die Position des hauptsächlich durch seine Beiträge zu Grundlegungsfragen der Theologie und zur Christologie bekannten Münchner Systematikers in den Fragen der Ethik und der Lehre von der Kirche wird in diesem Band zum erstenmal zusammenfassend dokumentiert. Dabei zeigt sich, daß das Thema Kirche und Gesellschaft einen Schwerpunkt der theologischen Arbeit Pannenberg bildet und zugleich auch die praktische Relevanz seiner theologischen Konzeption erkennen läßt. Der erste Teil umfaßt Beiträge zu Fragen der Grundlegung der Ethik sowie zur politischen Theologie — darunter eine Auseinandersetzung mit der lutherischen Zweireichelehre. Die Beiträge des zweiten Teils zur Lehre von der Kirche hängen durchweg mit der ökumenischen Arbeit Pannenberg zusammen.

SEWARD HILTNER

Tiefendimensionen der Theologie

Grundbegriffe des Glaubens
aus psychodynamischer Sicht
Mit einer Einführung von
Richard Rieß.

1977. 165 S., kart. DM 28,—

„Seward Hiltners Darstellung klassischer Themen der Theologie bietet nicht nur eine originäre theologische Orientierung, sondern auch eine von der modernen dynamischen Psychologie her fundierte Ortsbestimmung des heutigen Menschen. Das Besondere des Buches liegt darin, daß es die Grundthemen des Glaubens von seinem theologischen wie klinisch-psychologischen Ansatz her aufgreift und damit ein neues und integratives Verständnis von Theologie, sozusagen eine Theologie des ganzen Menschen, eröffnet.“

Richard Rieß

Aus dem Inhalt: Freiheit und Schicksal / Gnade und Dankbarkeit / Vorsehung und Vertrauen / Sünde und Krankheit / Kirche und Gemeinschaft / Sexualität und Liebe / Der Tod und der Mut / Wort und Sakrament / Zur Dynamik der Theologie.

Walberberger Studien

Ulrich Horst

Papst - Konzil - Unfehlbarkeit

Die Ekklesiologie der
Summenkommentare von
Cajetan bis Billuart

Bd. 9, ca. 368 S., Ln.
Ca. 48,— DM

Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils über die Unfehlbarkeit des Papstes, die auch das II. Vatikanische Konzil beschäftigte, hat eine lange Vorgeschichte. Schon in der Summa Theologiae, dem Hauptwerk Thomas von Aquins (1225—1274), gibt es einen Artikel, der ausführlich von Papst und Konzil spricht. Mit dem ausgehenden 15. Jahrhundert wurde die Summa Theologiae mehr und mehr zum Textbuch der akademischen Vorlesungen, und es entstanden zahlreiche Kommentare. In ihnen nahm das Thema Papst und Konzil einen breiten Raum ein. Dieses Thema erhielt durch die Lehrmeinung von der Oberhoheit des ökumenischen Konzils über den Papst und durch die Reformation große Bedeutung.

Die Untersuchung der Summenkommentare vom ausgehenden 15. Jahrhundert bis ins 18. Jahrhundert hinein läßt ein differenziertes Bild der verschiedenen Lehrmeinungen entstehen. Neben den gedruckten Kommentaren kommen auch viele Handschriften zu Wort, da entwicklungsgeschichtliche Tendenzen oft nur in ihnen greifbar sind.

Benno Biermann

Las Casas und seine Sendung
Das Evangelium und die Rechte
des Menschen
XV + 89 S. Ln. 16,50 DM

Ulrich Horst

**Die Trinitäts- und Gotteslehre
des Robert von Melun**
XXVI + 334 S. Ln. 46,— DM

Dominikus Koster

Volk Gottes im Werden
X + 278 S. Ln. 32,— DM

Meinolf Lohrum

**Die Wiederanfänge des
Dominikanerordens in Deutsch-
land nach der Säkularisation
(1856—1875)**
XVI + 249 S. Ln. 32,— DM

John T. Nonan jr.

Empfängnisverhütung
Geschichte ihrer Beurteilung in
der Katholischen Theologie und
im Kanonischen Recht
LXII + 740 S. Ln. 28,— DM

Otto Hermann Pesch

**Theologie der Rechtfertigung bei
Martin Luther
und Thomas von Aquin**
Versuch eines systematisch-
theologischen Dialogs
LXXII + 1012 S. Ln. 48,— DM

Willehad Paul Eckert (Hg.)

Thomas von Aquino
Interpretation und Rezeption —
Studien und Texte — Festschrift
zum 700. Todestag
XX + 980 S. 16 Bildtafeln, Ln.
98,— DM

Paulus Engelhardt (Hg.)

Zur Theorie der Praxis
X + 216 S. Ln. 32,— DM

Harald Holz

**Transzendentalphilosophie
und Metaphysik**
XVII + 238 S., Ln. 42,— DM

**Matthias-Grünwald-Verlag
Mainz**

GRÜNEWALD



Die großangelegte mitreißende Darlegung des christlichen Weges

Edward Schillebeeckx

Christus und die Christen

Die Geschichte
einer neuen Lebenspraxis

Herder

Edward Schillebeeckx, einer der großen Lehrer heutiger Theologie, löst ein Versprechen ein: In diesem Werk, der notwendigen Fortsetzung des berühmten „Jesus“-Buches, gelingt es ihm, die Urfahrung der ersten Christen zu ergründen und unserer Zeit neu zu vermitteln, so daß Heil, Erlösung und Gnade wieder zur Sinnfülle des Lebens werden.

Gr.-Oktav, ca. 944 Seiten,
gebunden mit Schutzumschlag.
Einführungspreis ca. 88,- DM
Bestell-Nr. 17912

Erscheint im Oktober '77

Verlag Herder

Postfach
7800 Freiburg im Breisgau

Anton Antweiler

Mensch—sein ohne Religion



**Wodurch gibt es Religion?
Wozu gibt es Religion?
Was überhaupt ist Religion?
Haben die vielen Religionen
etwas gemeinsam?
Sind sie verschiedene Formen
der einen Religion?**



**Aschendorff
Münster**

Eine Antwort auf diese Fragen sucht der Religionswissenschaftler Prof. Dr. Anton Antweiler zu geben. Der Autor (der die Religionen des Ostens und des Westens studiert hat und sie kennt) will den gemeinsamen Kern der Religionen aufspüren, klar und umfassend darstellen und danach fragen, ob nicht Religion in einer Weise aufgefaßt werden kann, welche die Unterschiede übergreift oder unterbaut. Es geht ihm darum, herauszufinden, ob Religion unlösbar zum Menschen gehört, zu jedem einzelnen und damit allen gemeinsam.

In klarer, zupackender Sprache, die nicht mit Hilfe von Fremdwörtern und komplizierten Sätzen Gelehrsamkeit vortäuschen und Überlegenheit dartun will, erhellt Antweiler diese Fragen nach dem Ursprung und dem Wesen der Religion.

Anton Antweiler: Mensch-sein ohne Religion?
112 Seiten, Pappband mit Schutzumschlag 19,80 DM
Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

On Kürze erscheint:

Fernand Van Steenberghen

Die Philosophie im 13. Jahrhundert

Herausgegeben von Max. A. Roesle.

Aus dem Französischen übertragen von Raynald Wagner.

Ca. 600 Seiten, kart. ca. 60,- DM. Best.-Nr. 78700.

Für die Entwicklung der modernen Geisteswissenschaften, besonders der Theologie, ist der Aufbruch der Philosophie im 13. Jahrhundert von größter Bedeutung. Professor Van Steenberghen hat von ihr in diesem Standardwerk eine grundlegende und meisterhafte Neuinterpretation erarbeitet. Hier wird sie im engen Zusammenhang mit der damaligen soziokulturellen und besonders ideengeschichtlichen Entwicklung beleuchtet, die erst durch die Forschungen der letzten Jahrzehnte stärker ins Bewußtsein getreten ist.

Diese Einordnung der großen Systematiker des 13. Jahrhunderts wie Albert, Bonaventura, Siger und Thomas in den Problemhorizont von damals verleiht ihren gigantischen Leistungen eine überraschende Aktualität zur Klärung der drängendsten Probleme, die uns heute aus z. T. sehr verschiedenen Voraussetzungen aufgegeben sind.

Die einseitig ahistorische Scholastikinterpretation früherer Jahrzehnte ist in dieser hermeneutisch einwandfreien ideengeschichtlichen Darstellung endgültig überwunden.

Ferdinand Schöningh • Postfach 2540 • 4790 Paderborn

Schöningh


edition spee

Provokation für Theologen

Band 1 *Henning Günther*

Die Großstadt

Verwaltung — Verpackung — Design. Mit einem Beitrag von Christa Schwens. 1976. 150 Seiten, 16 Bildtafeln, kart., 21,80 DM.

Günther faßt Ansätze und Resultate der modernen Stadtforschung zusammen. Demnach zerstört, wie längst erwiesen ist, die Hybris neuzeitlicher Stadtplaner die gewachsenen Stadtkerne und damit die menschliche Kommunikation. Die Folge sind Isolierung, Neurosen, Depressionen und Aggressivität. Ideologen, Berufspolitiker, Planungsexperten, Sozialarbeiter und Architekten vergessen über ihr Kompetenzgerangel die konkreten Menschen. Deswegen sind die Seelsorger auf den Plan gerufen.

Band 2 *Martin Rock*

Anarchismus und Terror

Ursprünge und Strategien. 1977. 106 Seiten, kart., 11,80 DM.

Anarchismus bedient sich eines vielseitigen Instrumentariums: antiautoritäre Erziehung, Sprachverwirrung, Pornokratie usw. Längst ist er in offenen Terrorismus umgeschlagen und operiert mit einem eiskalten Management des Schreckens. Rock gibt nach einem knappen geschichtlichen Rückblick ein Psychogramm der Terroristen, analysiert die Zusammenhänge von Wohlstandsanarchie, Autoritätsabdankung und Terroranfälligkeit. Schließlich macht er Front gegen den herbeidiskutierten Dissens von Grundwerten und Grundrechten.

Band 3 *Hermann Döbelstein*

Im Anfang war der Geist — und nicht der Wasserstoff

Evolution — Zufall oder Plan? 1977. 144 Seiten, 7 Textzeichnungen, kart., 12,80 DM.

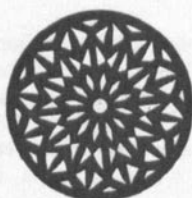
Döbelstein sieht sich durch H. von Dittfurths Werk „Im Anfang war der Wasserstoff“ herausgefordert. Über die kritische Kontroverse hinaus entwickelt er eigene Gedanken unter Berücksichtigung neuer naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse und eigener Praxiserfahrung, denen zufolge Evolution niemals durch Zufall, sondern nach Plan erfolgt. Döbelstein appelliert an Leser, die sich unbeirrt von Suggestivformeln und einem ideologisierten Wissenschaftsbegriff ihre Kritikfähigkeit bewahren wollen. Ein Werk, das auch Seelsorger und Religionspädagogen hilft.

Durch jede Buchhandlung

Spee-Verlag · Postfach 30 40 · 5500 Trier

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel-Saar-Ruwer

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg

Bilder: Toni Schneiders

132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

Missio-Närrisches

250 Witze zum Weitererzählen, gesammelt von Karl-Heinz Melters. Mit 70 Zeichnungen von Hetty Krist-Schulz.

Taschenbuch. 6,80 DM.

Auf seiner Reise als Missionsreporter hat Melters einige Jahre hindurch alle Witze und Anekdoten gesammelt, deren er in den Missionen der ganzen Welt habhaft werden konnte. Das Beste davon veröffentlichte er in einem Taschenbuch. Wie treffsicher er wählte, zeigt die starke Resonanz!

Durch jede Buchhandlung

Spee-Verlag, Trier

